67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 46 14 NOVEMBRE 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

LES PÉCHÉS CONTRE L'ESPÉRANCE

SOMMAIRE

I. *Principes généraux.* — A). Nécessité de l'espérance. — B) La présomption. — C) Le désespoir.

II. *Les circonstances.* — A) L'âge. — B) Le caractère. — C) La valeur morale.

Traiter des péchés contre la vertu d'espérance, ce n'est pas aborder un sujet si intéressant d'une manière purement négative. C'est réfléchir à sa tâche de confesseur et c'est aussi se préparer à mieux aider tant d'âmes découragées ou déprimées, qui s'adressent à nous pour demander conseil. Au reste, nous ne devons pas avoir honte de faire de la casuistique. Il ne suffit pas à la morale de préciser l'essence d'une vertu, d'en promouvoir le culte en décrivant son dynamisme. Elle doit aussi déterminer ce qui est strictement nécessaire en cette matière, ou les divers devoirs précis auxquels on peut manquer en péchant.

A vrai dire, ce sujet est ordinairement traité d'une manière rapide, sans doute parce qu'il n'est pas très difficile, peut-être aussi parce qu'on entend rarement un pénitent s'accuser d'avoir commis une faute contre l'espérance [1]. Il y a une belle différence, et quant à la complication des cas et quant à la fréquence des aveux, entre la vertu d'espérance et celles de justice ou de chasteté !

Il y a cependant des principes à rappeler. Et peut-être aussi quelques nuances à apporter en tenant compte des circonstances de tempérament, d'âge ou de condition. Les manuels de morale nous disent que, pour juger un acte, il faut examiner sa nature, la fin de celui qui le pose et les circonstances. Assez souvent on s'en tient au premier point. Il semble cependant qu'ici la considération des circonstances, notamment l'état de la personne qui se trouve confrontée avec le devoir d'espérance, mérite un moment d'attention.

[1] Peut-être certains moralistes sont-ils plus ou moins responsables de cette mentalité. Certains n'hésitent pas à déclarer que les bons chrétiens ne doivent avoir aucune anxiété à propos des actes d'espérance, car ils satisfont à ce précepte en pratiquant la religion. Quant à ceux qui n'ont pas de vie religieuse, nous dit-on, ils ne doivent pas être interrogés en confession sur ce sujet, soit parce qu'ils ignorent ce devoir particulier, soit parce que leurs manquements à ce sujet sont suffisamment connus par l'aveu de leurs péchés.

L'Eglise a frappé des propositions analogues se rapportant à la foi. Le Bx Innocent XI a condamné cette proposition : « *Fides non censetur cadere sub præceptum speciale et secundum se.* » (Denz.-Bann., n° 1166).

§ 1. — PRINCIPES GENERAUX

A. — *Nécessité de l'espérance*

La première idée que l'on doive exprimer ici concerne la nécessité de l'espérance. Cela va de soi en un sens ; mais on omet trop souvent de le dire pour qu'il ne soit pas opportun de le rappeler. Il est clair, en effet, que si l'espérance est une sorte de foi du « second souffle » naissant de la durée et de la difficulté, si elle monnaie, dans la vie de chaque jour et de chaque instant, un amour qui s'exprime en une fois [2], cette vertu est un rouage indispensable de toute vie chrétienne. D'autre part, le chrétien amené à l'état de grâce reçoit les trois vertus théologales qui lui rendent possible la vie surnaturelle qu'il doit désormais mener [3] ; sans elles et, par conséquent sans l'espérance, l'homme reste en l'état de péché. S'il faut des textes précis, on se réfèrera au Concile de Trente qui marque la place de l'espérance dans le processus de la justification. Après avoir noté l'annonce du revirement vers Dieu par la foi, le Concile ajoute que les pécheurs

« croient aux vérités et aux promesses révélées par Dieu, à celle-ci surtout que l'impie est justifié par la grâce de Dieu au moyen de la rédemption qui est dans le Christ Jésus. Se reconnaissant pécheurs, ils passent de la crainte de la justice divine qui les frappe utilement, à la pensée de la miséricorde divine et s'élèvent à l'espérance, se confiant à l'idée que Dieu leur sera propice à cause du Christ » (Denz.-Bann., 798).

Le décret du même concile sur la contrition notera que celle-ci est « une préparation à la rémission des péchés s'il s'accompagne de la confiance en la divine miséricorde ». (Denz.-Bann., 897). « Les bonnes œuvres sont une condition du salut et elles se pratiquent légitimement dans l'espérance du salut ».

Si l'espérance est nécessaire au salut, il est normal que les Livres Saints comme la Tradition ecclésiastique en rappellent l'urgence et le devoir. C'est là un impératif qui s'exprime à toutes les pages de la Bible. Rappelons *Osée*, XII, 6 : « Pratiquez la miséricorde et la justice. Espérez toujours en Dieu »; I. *Thess.*, V, 8 : « Soyons sobres, revêtus de la cuirasse de la foi et de la charité, portant le casque du salut qu'est l'espérance »; *Hebr.*, III, 6 : « Nous sommes la maison de Dieu si nous gardons la confiance et la gloire de l'espérance

[2] Ph. Delhaye, *Rencontre de Dieu et de l'homme*. 1. « *Vertus théologales en général* », Paris, Desclée, 1957, p. 76 ss.

[3] Ph. Delhaye, *Rencontre de Dieu et de l'homme*, p. 101 ss.

jusqu'à la fin ». Quant à l'autorité ecclésiastique, elle a condamné cette proposition avancée par certains laxistes : « Au cours de sa vie, l'homme n'est jamais obligé de poser un acte de foi, d'espérance et de charité en raison des préceptes divins concernant ces vertus » (Denz.-Bann., 1101). Ce texte — tout autant que les condamnations des diverses formes du quiétisme — nous montre bien que l'Eglise n'entend pas voir les fidèles se désintéresser de la vertu d'espérance ou en abandonner la pratique.

Quand il s'agit de préciser les actes auxquels oblige ce précepte, les casuistes sont, en général, assez discrets. Ils nous disent qu'il y a lieu de poser un acte d'espérance au début de notre vie morale, car il importe alors d'orienter notre vie vers Dieu, de prendre conscience qu'il représente notre bien suprême, celui que le chrétien doit attendre et désirer. Il en va de même pour l'article de la mort car il nous faut alors ratifier le sens chrétien de notre vie. Enfin, les casuistes admettent qu'il faut faire des actes d'espérance quelques fois dans la vie, de telle sorte que cette vertu imprègne nos actions. Il va de soi que le précepte de l'espérance oblige aussi quand cette vertu est menacée par des tentations, quand il faut la récupérer après l'avoir perdue ou quand il nous faut recevoir un sacrement qui implique cette attitude de confiance en Dieu, la pénitence par exemple.

On peut penser que c'est là fixer bien bas le minimum et, qu'en pratique, l'Eglise se montre plus sévère. Dans beaucoup de « Prières du matin et du soir » recommandées par les catéchismes nous trouvons inclus un acte d'espérance. Le *Notre Père*, comme le notait S. Augustin, est l'expression même de cette vertu en ce qu'elle regarde la gloire de Dieu comme notre avantage spirituel et matériel. Le *Credo* de la messe nous fait dire que nous « *attendons* la résurrection des morts et la vie du siècle futur », rappelant ainsi un des points essentiels sur lesquels porte cette vertu. Combien d'oraisons contenues dans le Missel romain ne demandent - elles pas à Dieu de nous détacher des choses terrestres pour fixer notre espérance sur le ciel ? Sans compter les textes des psaumes, des lectures scripturaires qui répètent, dans notre liturgie, la leçon des textes sacrés ? Sans doute, ces prières ne s'imposent pas à tous de la même manière et avec la même instance, mais il semble que concrètement l'Eglise se montre plus exigeante que certains ne l'ont cru.

B. — *La Présomption*

Le terme de présomption peut s'entendre dans les sens les plus divers[4]. Par opposition à l'espérance, elle apparaît comme un excès de confiance, une attente désordonnée et téméraire de la fin surnaturelle et des moyens d'y parvenir.

Cette faute prend des formes très variées que les casuistes se sont plu à décrire et à distinguer. Il y a, tout d'abord, la présomption qui s'oppose directement à une conception correcte du secours divin et qui, comme telle, implique une erreur doctrinale. C'est la raison pour laquelle on l'appelle parfois « *présomption hérétique* ». C'est l'attitude du pélagien qui croit pouvoir être sauvé par ses seules forces, sans le secours de la grâce divine. On aurait tort de croire qu'il s'agit là d'une tentation illusoire, si le pélagianisme est une hérésie depuis longtemps condamnée, il se survit dans une mentalité plus ou moins inconsciente, parfois même chez des chrétiens. Elle est en tout cas le fait de tous ceux qui refusent de mettre l'espoir de l'homme en dehors de l'homme.

Cette « présomption hérétique » sera aussi l'erreur et la faute de celui qui a bien confiance en Dieu pour assurer son salut, mais n'accepte pas les conditions posées par Dieu. Luther estime qu'il faut se fier totalement au Christ, mais néglige les bonnes œuvres que le Seigneur exige de nous en réponse à son amour. Calvin enseigne qu'on est sauvé par une prédestination absolue, et Molinos que l'observation des préceptes ne compte pas aux yeux de Dieu.

Il y a évidemment, là une faute qui en soi est très grave et qui, pleinement délibérée, ne peut être que mortelle. Elle ne tend à rien moins, en effet, qu'à nier pratiquement ou formellement l'action salvatrice telle que Dieu l'a voulue, à éliminer ou à corrompre le sens exact de la Rédemption. Certains scolastiques ont rattaché cette faute au péché contre le Saint-Esprit[5]. S. Thomas, qui admet cette opinion[6], dit que ce genre de présomption diminue la puissance de Dieu (IIa-IIae, q. 21, art. 1, ad 1). C'est en tout cas une tentative faite pour se servir de Dieu en dehors des normes qu'il a fixées à la distribution des largesses de sa grâce.

Moins grave sera la présomption ordinaire qui ne détruit pas les fondements de l'espérance mais introduit dans la pratique de cette vertu une certaine témérité. C'est l'attitude du pécheur qui n'a cure de ses dérèglements et pense bien qu'il aura le temps de se convertir au moment de la mort, ou qui retombe sans cesse dans le péché sans craindre de lasser la patience de Dieu. Un autre courra sans vergogne le risque de pécher en se disant que la grâce le protègera, ou assumera des tâches spirituelles trop lourdes, sans la moindre circonspection, en arguant de l'aide de la Providence. Un autre encore s'autorisera de sa confiance en Dieu pour pécher plus librement, plus gravement, plus fréquemment ; on rencontre parfois des pénitents qui, une fois qu'ils ont commis un péché, réci

[4] Les différents sens de ce mot sont ainsi résumés dans la *Theologia moralis* de A. Lanza et P. Palazzini, t. II, p. 101 : « In ordine intellectus seu cognitionis, præsumptio est judicium ex conjecturis desumptum. In ordine affectuum seu voluntatis, præsumptio significatione pejorativa sumi solet : 1° pro nimia virium suarum fiducia, exaggerata vel falsa sui æstimatione innixa (quod peccatum ad superbiam reducitur) ; 2° pro temerario ausu quo quis opus aggreditur, quod ejus vires superat (et est peccatum per se oppositum magnanimitati, cujus proprium est audaciam moderari) ; 3° pro temeraria alieni auxilii fiducia (et est peccatum quod directe spei opponitur). » Les auteurs ajoutent en note : « Potest etiam significare ausum temerarium quo quis sciens volens, quin ad id metu aut vi aut ignorantia aliqua ratione inducatur, legem transgreditur; quo sensu in jure sæpe dicitur : « si quis præsumpserit », « si quis ausus fuerit ».

[5] Pierre Lombard, *Sententiæ*, lib. II, dist. 43 avait adopté ce point de vue que S. Albert le Grand, S. Thomas et S. Bonaventure — pour ne citer qu'eux — font leur, en commentant ce texte.

[6] S. Thomas, *Summa theologiæ*, IIa-IIae, q. 21, a. 1, Concl. « Hæc autem præsumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum ».

divent et s'abandonnent en se disant que Dieu est bon et qu'il est aussi facile, en confession, d'obtenir le pardon de nombreux péchés que d'un seul.

Evidemment on peut encore distinguer. Des moralistes noteront que dans le cas cité, certains auront moins de retenue dans le péché parce qu'ils présument de l'espoir du pardon et alors ils pèchent contre l'espérance. D'autres pèchent par passion ou par faiblesse, tout en escomptant le pardon, mais sans trouver dans cet espoir une raison de faire mal ; en ce cas, note-t-on, il y a imprudence plus que présomption. Cette distinction est certainement fondée. Elle ne manque pas d'intérêt, ainsi que nous le dirons plus loin à propos de l' « espérance du pécheur ». Ce serait cependant se faire des illusions que de croire beaucoup de pénitents capables de distinguer une cause et une occasion, même si le péché commis ne détruit pas l'espérance, il la fait dévier de sa perfection. On jugera du cas en se demandant si concrètement l'attitude du pénitent est une approche de la charité et un souhait de rectitude morale, un moyen de conserver malgré tout un certain contact avec le Christ, ou si cette pseudo-espérance est une raison de ne pas tenir compte de Dieu.

C'est d'ailleurs cela qui est le plus décevant dans le péché de présomption : Dieu est bafoué parce qu'il est « trop bon », parce qu'on abuse de sa miséricorde. Il y a là un dérèglement sérieux, une « faute mortelle » dans la mesure où la matière sur laquelle elle porte est grave. Le P. Zalba donne cependant plusieurs exemples de péchés véniels en ce domaine : il y a tout d'abord celui de l'homme qui en arrive à espérer un bien surnaturel extraordinaire mais se soumet en même temps à la Providence. On peut penser, en effet, que la seconde disposition compense la première et lui enlève beaucoup de ce qu'elle a d'injurieux pour le Seigneur. Autre cas : un homme se trouve en danger spirituel et sans prendre les moyens qui s'imposent, comme la prière par exemple, espère de Dieu un secours qui n'est ni extraordinaire ni bien grand. Enfin, le P. Lanza propose comme dernier exemple de péché véniel contre l'espérance le cas de celui qui pèche, mais seulement en matière vénielle, à cause de l'espoir d'un prompt pardon [7].

C. — *Le Désespoir*

Un cas désespéré, en médecine, est celui dont on se désintéresse, au moins par résignation, et qu'on ne croit plus curable. Dans le domaine religieux, un homme peut penser que son cas est, lui aussi, désespéré et en arriver même à ne plus marquer aucun intérêt pour son salut éternel ou ses relations avec Dieu.

Au sens très large du mot, c'est-à-dire comme attitude de désaffection vis-à-vis des choses spirituelles, le désespoir est évidemment d'une brûlante actualité. L'homme moderne donne souvent l'impression que, pour lui, les catégories religieuses sont vides de sens, parce qu'il a trouvé dans la science ou dans le culte de l'humanité et de la personnalité le sens de son existence. Il peut d'ailleurs mettre moins haut son idéal et se contenter d'une vie de plaisir. C'est en ce sens que S. Thomas, commentant un texte de S. Grégoire [8], voit dans l'intempérance une source du désespoir :

> « Que nous ne goûtions pas les réalités spirituelles comme des biens ou qu'elles ne nous paraissent pas de grands biens, nous sommes amenés à un pareil sentiment principalement du fait que notre affectivité est infectée par l'amour des plaisirs corporels dont, au premier chef, font partie les délectations sexuelles, l'amour de ces plaisirs, en effet, fait que l'homme prend en dégoût les biens spirituels et ne les espère pas comme des biens difficiles. Sous cet aspect, le désespoir a pour cause la luxure » (II^a-II^{ae}, q. 20, art. 4, concl.).

Il faut bien le reconnaître, il y a là une façon de concevoir le désespoir même religieux, qui ne répond pas entièrement au langage courant. Elle a cependant l'avantage de marquer par antithèse l'aspect « désir », orientation vers Dieu, de l'espérance, que l'on serait parfois tenté d'oublier au profit de la seule difficulté.

C'est en effet, celle-ci qui retient le plus souvent l'attention. Un négociant se désespèrera de ne plus pouvoir faire honneur à ses affaires ; un homme se désespèrera parce que sa vie, à ses yeux, n'a plus de sens ; un chrétien sera désespéré en ce qu'il estime que ses péchés ne peuvent être pardonnés, que le chemin de la vertu est trop difficile à gravir, que la grâce de Dieu ne le soutient pas. Dans ce dernier cas, nous touchons au paroxysme du désespoir religieux ; mais les autres biens n'en sont pas exclus puisque les biens sensibles eux-mêmes peuvent être des objets matériels de l'espérance en ce qu'ils sont référables au bien suprême. De toute façon, une situation difficile implique pour le chrétien le devoir de se montrer courageux, de prier, de demander la grâce de combattre et d'y correspondre. Céder devant la difficulté, c'est désespérer, non seulement de soi, mais du secours divin. Ainsi envisagé, le désespoir a un aspect sensible que S. Thomas exprime fort bien, encore qu'il se réfère au terme archaïque de l'*acedia* (tristesse spirituelle).

> « Si un homme n'estime pas, écrit-il, qu'il soit possible par lui-même ou par autrui, d'atteindre un bien difficile, il y est amené parce qu'il est très déprimé. Cette faiblesse, qui domine dans la volonté de l'homme, lui donne le sentiment qu'il ne pourra plus jamais opérer son redressement vers le bien. Et parce que l'*acedia* est une tristesse qui déprime l'âme, sous cet aspect, le désespoir est fils de l'*acedia*. Or c'est là le caractère propre de l'objet de l'espérance, qu'il soit possible ; car les autres caractères, la bonté et la difficulté, relèvent aussi d'autres passions. C'est donc plus spécialement de l'*acedia* que le désespoir tire son origine... » (II^a-II^{ae}, q. 20, art. 4, concl.).

Il est clair que, sous cet aspect, le désespoir est de toutes les époques. Et cependant on peut remarquer la fréquence historique de certaines tentations. En un temps comme le nôtre, où la sensibilité s'est fortement développée, où les tempéraments sont peut-être plus nerveux, il est certain que la tristesse, génératrice de désespoir, est plus répandue qu'au Moyen Age où les hommes étaient rudes. On l'a noté, le suicide se rencontre plus

[7] M. Zalba, *Theologiæ moralis Summa*, t. I, Madrid, 1952, p. 817.

[8] S. Grégoire, *Moralia in Job*, lib. 31, cap. 45. Cité par S. Thomas dans la II^a-II^{ae}, q. 20, art. 4, obj. 1.

fréquemment dans les sociétés policées, civilisées où le sujet se croit en situation privilégiée, qu'aux époques plus frustres où l'objet domine en quelque sorte l'individu et l'envahit presque entièrement. Que nous le voulions ou non, devant un texte comme celui que nous venons de citer, nous nous posons le problème de la responsabilité subjective, dont l'auteur, pourtant si humain et perspicace, ne semble pas se préoccuper.

D'un autre côté, nous différons des anciens et des médiévaux en ce que nous désespérons plus difficilement qu'eux du secours de la grâce sur le plan strictement religieux. L'Occident latin a vécu pendant des siècles dans les perspectives de la prédestination augustinienne. Sans doute l'Eglise n'a jamais admis comme l'évêque d'Hippone que Dieu prédestinait des hommes à l'enfer, en dehors même de toute faute personnelle, par cela seul qu'il n'en fait pas l'objet de sa miséricorde basée sur la rédemption [9]. L'Eglise a protesté avec vigueur et ténacité lorsque les jansénistes ont voulu ressusciter ces thèses. Il n'en reste pas moins que, jusqu'à une époque toute récente, beaucoup de chrétiens ont vécu dans l'idée que Dieu est avare de sa grâce et qu'un pécheur, qui ne saisit pas une occasion de se convertir, peut très bien être désormais voué au feu éternel. S. François de Sales, Pascal ont douté de leur salut en des moments longs et pathétiques [10]. La crainte des jugements de Dieu n'était pas alors un vain mot. « Nous avons changé tout cela » et si, sous un aspect, c'est heureux, on peut se demander si notre registre religieux ne s'en est pas trouvé appauvri. On étonne aujourd'hui bien des fidèles en leur enseignant les thèses concernant la nécessité de la grâce qui se trouvent dans tous les traités de théologie dogmatique et en leur disant, par exemple, que la persévérance du juste jusqu'à la fin est encore plus un don de Dieu que le résultat des efforts personnels [11]. Dans la vie de piété et dans les rapports avec Dieu, il est évident que nous sommes très éloignés du respect d'autrefois et que nous pensons plus ou moins consciemment que Dieu peut être mobilisé à tout moment. En ces conditions, on comprend que le désespoir religieux soit beaucoup plus rare et que cette attitude conduise parfois jusqu'à la désinvolture.

Au sens large comme au sens strict, le désespoir conscient et voulu est une faute grave. Celui qui se désintéresse de Dieu, lui fait évidemment injure, en ce qu'il refuse de voir en lui la valeur suprême et lui préfère des valeurs secondaires. Il le nie comme Bien Suprême. S'il ne croit plus pouvoir compter sur la grâce de Dieu, c'est comme « Bien possible », que l'on peut atteindre, qu'il le raie de sa vie. Disons, en termes moins austères, que le désespéré ne tient plus compte de l'infinie bonté de Dieu et surtout de la rédemption du Christ. On pourrait même penser qu'il les nie ; mais, comme le remarque S. Thomas, une erreur pratique portant sur un cas particulier peut coexister avec une vérité universelle.

« Des hommes au jugement droit dans l'universel peuvent ne pas agir correctement quand il s'agit du mouvement appétitif parce que leur jugement dans le cas particulier est faux... Celui qui pratique la fornication, en faisant choix de cette faute comme d'une chose bonne pour lui, à l'heure actuelle, a une appréciation pervertie dans ce cas particulier. Cependant il garde, dans l'universel, un jugement vrai de foi, à savoir que la fornication est un péché mortel. De même un homme, qui garde dans l'universel, ce jugement vrai de foi qu'il y a dans l'Eglise une rémission des péchés, peut cependant éprouver un mouvement de désespoir et penser que pour lui, dans son état actuel, il n'y a pas de pardon à attendre ; c'est une perversion du jugement dans un cas particulier. » (IIa-IIae, q. 20, art. 2, concl.).

En toute hypothèse il y a là un péché très dangereux car si, comme le remarque encore S. Thomas, désespérer de Dieu est, en soi, moins grave que haïr Dieu ou renier la foi, l'incidence pratique du désespoir est peut-être plus lourde :

« C'est par le moyen de l'espoir, en effet, que nous nous détournons du mal et que nous commençons de rechercher le bien. Aussi, l'espérance perdue, les hommes sont comme sans freins et se laissent aller aux vices. Ils abandonnent toutes les bonnes œuvres ». (IIa-IIa, q. 20, art. 3, concl.).

§ 2. — LES CIRCONSTANCES

A. — *L'âge*

Il serait faux de dire que la morale classique n'a pas tenu compte des différences qu'entraînent les âges de la vie. On sait, par exemple, comment S. Thomas note que la pratique de l'espérance est plus aisée pendant la jeunesse que pendant la vieillesse. Ce que l'on peut dire, c'est que les progrès de la psychologie appliquée [1], nous incitent à pousser plus loin dans cette voie.

a) Vis-à-vis de l'espérance, les « jeunes » semblent pris entre un double réseau de forces : celui de l'excitation et celui de la dépression. Comme leur personnalité se cherche et se forme, il en résulte des oscillations brusques ou des attitudes exacerbées qui s'inscrivent en faux contre le mythe de l'âge d'or des vingt ans qu'a créé une certaine littérature. Il s'avère aujourd'hui que la formation d'une personnalité est quelque chose d'aussi volcanique et torturé que la constitution de la couche terrestre. D'une part, les jeunes sont portés par un immense espoir : ils entrent dans la vie en attendant beaucoup d'elle. Sans doute ils voient autour d'eux la médiocrité des situations ou des réussites ; ils n'ont aucune propension à l'indulgence et croient volontiers que ceux qui les ont précédés ont manqué d'habileté et de force. Ils ignorent encore les compromis avec le réel, et parfois, hélas, avec la morale, que tenteront de leur imposer les forces hostiles qu'ils rencontreront. C'est qu'à leur attente se joint un sentiment de force : ils se sentent vigoureux, et sont prêts

[9] O. Rottmanner, *L'augustinisme*, présentation et traduction de J. Liebaert dans *Mélanges de Science Religieuse*, 1949, t. VI, p. 31-48.

[10] Ph. Delhaye, *La pensée de Charles Peguy sur l'enfer*, Ciney, 1941, p. 5-7. Notons en passant que pour sortir de son désespoir, S. François de Sales en arrive à dire : « Peu importe que Dieu me damne du moment que je l'aime ». Il y a peut-être là l'explication de l'attitude — en soi illogique — de certains quiétistes.

[1] Le Concile de Trente (Sess. VI, can. 22, D.-B., n° 832) déclare : « Si quelqu'un dit que le juste peut, sans un secours spécial de Dieu, persévérer jusqu'à la fin dans la justice qu'il a reçue, qu'il soit anathème. »

[1] Cfr E. Mounier, *Traité du caractère*. Paris, 1947, p. 164 ss.

à entreprendre mille choses. Aussi les perspectives leur paraissent-elles heureuses. Le novice ou le séminariste ne se doutent nullement de la difficulté à maintenir toujours leur ferveur au niveau élevé où ils s'installent tout de suite et qu'ils estiment le seul acceptable. Les fiancés « voient la vie en rose » ; leur futur conjoint est évidemment paré de toutes les qualités et de tous les charmes. Leur union sera sans nuage. S'ils pensent à leur progéniture, ils passent aussi d'un extrême à l'autre. Pour peu qu'ils aient l'esprit de famille, ils choisiront douze prénoms, avec une nette prédominance pour les garçons... quitte à n'élever plus tard que deux ou trois enfants ou, si le cas échet, six filles.

D'autres jeunes seront plutôt ancrés sur un sentiment d'infériorité. On passe pour un iconoclaste et un anarchiste auprès de certains parents en leur disant que leur sévérité et leur incompréhension risquent d'inférioriser leurs enfants [2]. Et cependant le fait est loin d'être rare [3]. Il y a le cas de l'enfant physiquement inférieur, de mauvaise santé, privé de la vue et de l'ouïe et qui ne s'adapte pas facilement à la vie ; il conserve un sentiment de frustration. Mais il peut le compenser aussi par un effort personnel et il y réussira d'autant mieux qu'il aura l'impression d'être aidé par son milieu. Une « injustice du sort » affecte bien moins qu'une injustice qui est le fait des hommes. Or c'est la situation précisément de l'enfant qui, à tort ou à raison, se croit délaissé. Ses parents ne s'occupent guère de lui ou, qui pis est, lui remettent constamment sous les yeux les mérites d'un frère ou d'une sœur, vivant ou mort d'ailleurs, plus favorisé ou en tout cas mieux aimé. L'exemple le plus obvie est celui des enfants d'un premier lit que la seconde épouse de leur père traite plus ou moins comme des intrus. Un autre, aussi fréquent, est celui des « enfants naturels » auxquels la société fait porter la honte qui devrait exclusivement s'attacher à la faute de leurs parents. Il est clair que pour ces enfants l'avenir paraît nécessairement noir et que l'espérance tient fort peu de place dans leur psychologie. La vie leur paraît nécessairement hostile, ils appréhendent toujours le pire. Ils n'ont pas appris à collaborer avec les autres et ne croient pas pouvoir compter sur eux. Bien plus, ils risquent de transférer à Dieu le sentiment de crainte que les parents ou leurs éducateurs leur inspirent. Ils sont bien résolus à se défendre seuls et à faire payer aux autres les avanies qu'ils ont souffertes.

Est-ce à dire qu'il faille tomber dans l'excès contraire et « gâter » les enfants ? Non. L'idéal de l'éducation est de permettre aux jeunes de former et ensuite d'affirmer leur personnalité. A se voir épargner tout effort, à se voir constamment guidés et menés, ils peuvent acquérir le sentiment qu'ils sont des êtres privilégiés auxquels tout est dû, pour lesquels la lutte est inutile. Arrivera bien un jour où, si entouré qu'il soit, l'ancien enfant gâté devra rencontrer la masse des personnes auxquelles il est indifférent et affronter la vie. Si elle lui sourit, il peut réussir, car il a la prétention d'être et de rester le premier. Il obéira à un sentiment d'orgueil qui, pour un temps, peut être le nerf de sa réussite terrestre. Mais que les difficultés s'amoncellent ou qu'il les rencontre dès le début de sa vie, ce jeune peut se rebeller et chercher dans le mal un moyen de continuer à attirer l'attention dont il a comme un besoin. En toute hypothèse, il avancera dans la vie plein de rancœur et accusera tout le monde, Dieu, ses parents, les « autres » d'être les responsables de son échec.

Tous ces cas, comme d'ailleurs l'évolution normale elle-même, postuleraient un effort de pédagogie et de psychologie appliquée. Sans doute une certaine adaptation se fait instinctivement. Mais se fait-elle toujours correctement et aisément ? Il se peut que bien des malades guériraient sans le secours d'un médecin : celui-ci peut tout de même en certains cas aider la nature ou éventuellement la corriger. Malheureusement il est très malaisé de trouver des conseillers en ce domaine : les plus chauds partisans de la psychanalyse le reconnaîtront eux-mêmes, trop souvent des praticiens de cette science nouvelle font plus de tort que de bien. Tous les cas ne sont d'ailleurs pas justiciables d'un traitement aussi énergique. C'est très souvent à des prêtres ou à des médecins qui joignent à leurs compétences professionnelles une certaine connaissance de la psychologie empirique ou qui ont du doigté, que les jeunes recourent. C'est une des raisons pour lesquelles dans les milieux catholiques on insiste tant sur la nécessité ou tout au moins l'opportunité de recourir à un directeur de conscience.

Quoi qu'il en soit des conseils que celui-ci doit donner sur le plan humain, il est bien évident qu'*il doit nettement séparer l'espérance théologale de ses implications humaines et juvéniles*. Il marquera, tout d'abord, la distinction entre la réussite spirituelle du chrétien et son succès sur cette terre. Il faut éviter ici à la fois l'attitude du pharisien qui voit dans la réussite une bénédiction de Dieu et celle du janséniste pour lequel tout revers est nécessairement un acte de la vengeance divine. Dieu offre son salut à tous les hommes pour peu qu'ils collaborent à sa grâce ; mais il n'a pas promis à tous fortune, succès, santé ou longévité. Il semble que sa Providence se joue avec une souveraine indifférence au milieu de ces avatars de l'existence pour donner la primauté à la pureté du cœur et à la correspondance à ses dons surnaturels. Il faut donc compter sur Dieu, mais pour l'unique nécessaire.

D'autre part, qu'il s'agisse du ciel ou de la terre — pour laquelle on peut souhaiter tous les biens dans la mesure où ils n'éloignent pas de Dieu — la pédagogie chrétienne de l'espérance théologale exige qu'on apprenne aux jeunes le sens de la prière et celui de l'effort. Puisqu'à certains moments, ils se croient capables de tout, ils risquent fort de ne pas prier et de ne compter que sur eux. Il serait opportun de leur rappeler que Dieu seul peut assurer leur salut par le don gratuit de la grâce et que le cours de nos vies, même dans ses événements temporels, est régi par la Providence. Dieu peut juger inopportunes nos espé-

[2] S. Paul, *Coloss.*, III, 21. « Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros ut non pusillo animo fiant. »

[3] Cfr. H. Orgler, *Alfred Adler et son œuvre. Libération du complexe d'infériorité.* Traduit de l'anglais. Paris, 1955 ; — A. Carnois, *L'enfant victime de son infériorité.* Lyon, Vitte, 1955.

rances humaines ; il n'en reste pas moins qu'il est le maître auquel il faut se référer. Non comme à quelque potentat avare et avide de domination mais comme à un père aussi lucide qu'aimant. S'il est parfois difficile d'obtenir des jeunes qu'ils prient beaucoup, on peut au moins obtenir d'eux, parfois si simples et si confiants, cette prière que conseille Notre-Seigneur : ils ne multiplieront pas les paroles mais réciteront avec amour le « *Notre Père* » qui exprime tous les biens que l'on peut demander. La prière est génératrice d'espérance et, à son tour, l'espérance est génératrice de prière. Par cette attitude, les jeunes chrétiens acquerront la conviction que tout ce qu'ils désirent est possible — en sa matérialité ou en son sens profond — avec le secours de Dieu.

Il est de leur âge de croire plus aisément à l'effort qu'à la prière. Que les adultes ne les découragent pas trop vite ! Qu'ils ne ferment pas aux jeunes les portes qu'eux-mêmes ont trouvées closes. Cette fois le succès, peut-être, couronne les efforts. Si le progrès n'est pas continu, nécessaire et rapide comme l'a cru le XIXe siècle, il n'en reste pas moins qu'il est perceptible dans l'histoire de l'humanité. Ford, dit-on, interdisait aux chercheurs de ses laboratoires de conserver les protocoles des expériences qui avaient abouti à un échec, car c'était eux que l'on mettait sous les yeux des nouveau-venus qui voulaient tenter la même voie. Or, ce qui n'avait pas réussi à l'un, pouvait aboutir pour un autre, soit qu'il fût plus habile, soit que les circonstances fussent plus favorables. Et puis si les jeunes échouent, s'il leur arrive de devoir en rabattre de leur fol espoir, ne vaut-il pas mieux qu'ils prennent conscience de leurs limites par eux-mêmes que de souffrir en se les entendant fixer de l'extérieur et de devoir porter toute leur vie la conviction qu'on les a empêchés de vivre ?

b) Un autre moment crucial pour la pratique de l'espérance est celui de la crise de la quarantaine. Cassien [4] en parle comme l'heure de l'*acedia*, du découragement, de la paresse spirituelle qui menace le cénobite au milieu de sa vie, de son évolution spirituelle [5]. Il l'identifie d'ailleurs avec le « démon du midi » dont parle le Psaume XC, tout au moins dans la Vulgate [6]. Aujourd'hui on le mettra aussi en relation avec l' « âge critique » qui marque, chez la femme mais aussi chez l'homme, un nouvel équilibre des glandes endocrines.

Il y a, de fait, un facteur physiologique dans cette crise d'adaptation qui marque la fin de la jeunesse et le début du vieillissement : perte de vitalité, affaissement, troubles physiques, souvent même crise de dépression et neurasthénie. Jusque là beaucoup ont pu travailler sans ménager leurs forces ; aujourd'hui la « maladie des leaders », comme disent les Américains, les oblige à mesurer leurs efforts. Bien souvent ce fait physique donne un sens douloureux et personnel aux découvertes que l'expérience suggère. L'homme de quarante ans, en effet, a pris la mesure de beaucoup de choses en lui et autour de lui. Il connaît ses limites et mesure toute la distance de ses rêves de jeunesse avec ce qu'il a pu en réaliser. Dans l'apostolat, dans la famille comme dans la profession, on sait désormais qu'il y a des espoirs irréalisables. De plus en plus, les tâches s'amoncellent, les sollicitations se font envahissantes. On sait que, même dans les meilleures conditions, la collaboration avec d'autres est une tâche ardue. Et on n'est plus dans les meilleures conditions car les maladresses personnelles, comme le parti-pris et la jalousie des autres, ont fermé bien des portes. En ce domaine comme en d'autres, « les jeux sont faits ». On expérimentait la joie de la liberté lorsque, dans sa jeunesse, on optait pour un état de vie, le sacerdoce ou le mariage, quand on choisissait ses amis ou sa profession. Mais, avec le temps, le choix est apparu comme moins délibéré. Et surtout l'option initiale a déroulé sa logique, elle a dû s'accommoder de bien des circonstances. Ce jeune homme était heureux d'entreprendre les études d'ingénieur. Quand il lui a fallu se placer, ce sont les possibilités du moment qui, pour une bonne part, ont décidé pour lui. Et ensuite les affaires ont marché ou n'ont pas marché, sans qu'il puisse toujours influencer le cours des événements. Il est peut-être tenté de recommencer à zéro ; mais il sait qu'un ingénieur ne se reclasse pas aisément à son âge.

Ce n'est pas seulement sur le seul plan social que l'homme de quarante ans est tenté de recommencer sa vie. Jetant ses derniers feux, la *libido* le tente et lui fait voir l'aventure sous des dehors charmants. Bien des divorces, bien des abandons s'expliquent par cette crise. La tentation d'un autre autre amour vient fréquemment rôder autour de l'homme parvenu à mi-côte dans la montée de la vie. C'est d'ailleurs sous cet aspect sentimental que la plupart connaissent le « démon du midi ». Il est important, certes, mais il ne faut pas plus le majorer que résumer la morale dans les choses de la sexualité. Plus graves sont sans doute bien des démissions intérieures, la voix de la conscience réduite au silence pour pouvoir paraître jouer le personnage que l'on croît être aux yeux des autres, en un mot, réussir malgré tout en un moment où l'on sent qu'on n'a pas réussi [7].

[4] J. Cassien, *Les Institutions cénobitiques*, liv. 10, chap. 1 ; trad. E. Pichery, Saint-Maximin, 1923, p. 443 : « Notre sixième combat est contre le vice que grecs appellent *acedia* et que nous pouvons nommer, nous, *dégoût, anxiété du cœur*. Il est parent de la tristesse et connu particulièrement des solitaires. C'est, en effet, à ceux qui demeurent dans le désert qu'il s'attaque avec le plus de violence et le plus fréquemment. Il tourmente surtout le moine vers la sixième heure (midi) telle une fièvre réglée dont les accès consument d'un feu ardent l'âme malade à des heures régulières et déterminées. Quelques-uns parmi les anciens déclarent que c'est là le démon du midi dont il est parlé au ps. 90. »

[5] M. Bardy a tracé brièvement l'histoire du concept et du mot « *acedia* » dans un article du *Dictionnaire de Spiritualité*. Les Grecs ont fait à ce défaut une place dans l'énumération des 8 péchés capitaux. La liste occidentale due à S. Grégoire et réduite à 7 termes (l'orgueil devient un super-péché mais se voit distingué de la vaine gloire) l'identifie à la tristesse. S. Isidore de Séville, Hugues de St-Victor et S. Thomas ont cependant conservé le terme.

[6] Le psautier du P. Bea, qui suit l'hébreu, ne parle plus de démon mais de peste (*pernicies*).

[7] Sur cette crise en général, voir R. Guardini, *Les âges de la vie*. Paris, 1956, et H. M. Oger, *La crise de l'âge adulte*, Coll. « Etudes Religieuses », Paris, 1952, J. Vieujean, *Le démon de midi* dans *La Revue Nouvelle*, 1957, t. XXV, p. 369-378 ; 506-517.

C'est là, en effet, qu'est le tragique de cette situation. Le temps de l'espoir semble révolu. On croit que tout a changé parce qu'on a changé soi-même ; et parce qu'on n'a plus confiance en soi, on n'a plus confiance en Dieu. En réalité, l'heure de la véritable espérance est venue.

Jusque là on risquait de se fier à une impression de force personnelle ; ce n'était pas sur Dieu, mais sur soi, que l'on se reposait. La faute et l'erreur suprême seraient alors de se replier sur soi-même et de ne plus tendre vers Dieu. Au moment où elles paraissent se présenter pour la dernière fois, certaines joies terrestres peuvent sembler plus alléchantes, alors que le salut éternel et les valeurs spirituelles semblent plus fades et plus ternes. C'est l'heure de la fidélité qui refuse de se « désintéresser » de Dieu au sens que nous disions plus haut, après S. Thomas. Et si ce bien divin paraît difficile parce qu'il est long à venir, c'est le moment de se rappeler que l'espérance est une longue patience. On ne voit pas, on voit en tout cas de moins en moins, ce qu'il faut faire. Mais faut-il s'en étonner ? S. Paul ne nous dit-il pas précisément qu'on espère seulement ce qu'on ne voit pas ? On se trouve dans la situation d'Abraham qui raisonnablement ne pouvait plus espérer. *Contra spem in spem credidit...* La crise de la quarantaine peut ainsi être une occasion de renouvellement et d'approfondissement par l'espérance. Elle le sera tout d'abord par la clairvoyance et la lucidité. Les illusions de notre jeunesse nous ont permis de voir grand et d'entreprendre des tâches qui nous auraient paru déroutantes si nous les avions vues dans le halo de l'imagination. Désormais on peut prendre l'exacte mesure de soi et des choses et, en s'y conformant, mieux s'adapter au réel. « *Veritas liberabit vos* ». Sans doute quand nous nous sommes engagés, nous ne savions pas que nos liens nous serreraient si fort. Mais si tout était prévu et calculé, où serait le risque de vivre? Où serait l'amour? Ou serait l'espérance? Loin de se relâcher de son premier amour, il faut le raviver, le ressusciter, le garder. Dès lors un champ nouveau d'action s'ouvre à celui qui croyait que tout était perdu. S'il a eu peur autrefois de se compromettre, il peut, sans gros risque, dire quelques vérités. D'une façon plus générale d'ailleurs, l'homme mûr pourra trouver dans l'espoir pour les autres ce qu'il ne peut plus attendre pour lui-même. Il y a là comme une compensation sociale qui poussera un homme, qui n'a guère eu l'occasion d'étudier, à favoriser l'accès de l'école à des jeunes gens qui connaissent les mêmes difficultés que lui. Ou encore tel prêtre aimera à user de l'influence et de la sagesse que l'expérience lui a fait acquérir, pour rendre moins dangereux et moins durs les premiers pas de ses jeunes confrères. Ce n'est pas par hasard que parmi les moyens de combattre l'*acedia*, Cassien cite cette parole du Seigneur : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » [8].

* *

[8] J. Cassien, *Institutions cénobitiques...*, liv. 10, chap. 19, p. 471, citant Act., xx, 35.

B. — *Le Caractère*

Ce n'est pas seulement l'âge qui peut modifier l'attitude de l'homme vis-à-vis de la vertu d'espérance, le caractère a aussi une très grande influence en ce domaine. Prenons ici le terme en son sens le plus large qui implique à la fois un type d'attitude dans les relations sociales, une disposition sentimentale prédominante et une spécification de l'humeur habituelle [9]. Sans entrer dans les recherches techniques, il nous suffit de constater que certains hommes (les sanguins par exemple) ont une grande confiance en eux-mêmes et une conception optimiste de la vie tandis que d'autres sont anxieux, inquiets, pessimistes, psychasthéniques (vg. les nerveux).

a) L'optimiste est souvent un homme en bonne santé : la sensation permanente de bien-être et de vigueur qu'il ressent est d'ailleurs pour beaucoup dans l'euphorie, la confiance en ses possibilités qui le caractérisent. Il n'aime guère les malades qu'il traite volontiers d'imaginaires. A son sens, un peu plus de volonté et surtout moins de retour sur soi arrangeraient bien des choses [10]. Dans le domaine de la pensée, l'optimiste a une confiance entière en ses jugements. Il a la conviction de ne se tromper jamais ; si la chose lui arrive, il l'oublie très rapidement, si bien que sa confiance en lui-même n'en est pas entamée. Les arguties des juristes, les hésitations des historiens consciencieux devant un fait mal établi ou une énigme lui paraissent ridicules. Pour lui, il affirme, ce qui lui permet de jouer les chefs de file, car les hésitants sont heureux de se rallier à quelqu'un qui décide pour eux. L'optimiste considère avec plaisir cet hommage ; il y trouve une raison de plus d'être content de lui-même. Avec tant d'atouts en main, cet homme doit normalement réussir ; la confiance qu'il a en lui excite d'ailleurs ses puissances psychologiques et procure la plénitude des forces ; elle le délivre des inhibitions sociales ou personnelles qui en paralysent tant d'autres. Or le succès engendre le succès, d'autant qu'ici il renforce les éléments de progrès : confiance en soi et domination des autres.

Au plan religieux, l'optimiste est évidemment privilégié par rapport au sentiment d'espérance. La confiance en soi entraîne toujours l'espoir du succès et la foi en l'avenir. Il a le sentiment qu'il réussit, que les coups durs lui seront épargnés [1].

[9] Cfr. R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, Paris, 1949. Reprenant la classification de Heymans et de Wiersma, M .Le Senne distingue trois propriétés générales : l'*émotivité* (qui consiste avant tout à prendre des riens à cœur); l'*activité* (la capacité de dépenser une énergie en vue d'un but fixé) ; la *rapidité* du retentissement des événements dans le psychisme (il est immédiat chez le « primaire », à retardement chez le « secondaire »). La combinaison de ces trois éléments donne les huit types suivants : les colériques (émotifs, actifs, primaires EAP) ; les nerveux (émotifs, non actifs, primaires EnAP) ; les sentimentaux (émotifs, non actifs, secondaires EnAS) ; les sanguins (non émotifs, actifs, primaires nEAP), les phlegmatiques (non émotifs, actifs, secondaires nEAS) ; les amorphes (non émotifs, non actifs, primaire nEnAP) ; les apathiques (non émotifs non actifs, secondaires nEnAS).

[10] Tel cet homme qui priait son fils d'aller se faire soigner à l'hôpital parce qu'il ne pouvait supporter l'atmosphère créée par ce malade dans sa maison.

[1] Tel cet optimiste qui avait eu un grave avarie de voiture, une semaine auparavant, et affirmait en toute

Comme l'introspection le tente peu et encore moins le sentiment de culpabilité, il a rarement conscience de ne pas être en règle avec Dieu. Cet homme porte à son paroxysme la tendance si répandue de s'absoudre lui-même et de trouver des excuses à ses fautes objectives. C'est parmi les gens de sa trempe que l'on recrute les pharisiens qui entrent au temple pour dire à Dieu qu'ils sont contents d'eux (Luc, XVIII, 9-12).

Cependant, entre cette espérance toute humaine et l'espérance théologale il y a toute la différence que met S. Thomas entre la vertu chrétienne et la passion qui porte le même nom. Le bien recherché n'est pas le même car si l'optimiste tient éventuellement à être bien avec Dieu, il désire plus les biens de la terre que ceux du ciel. Il est notamment extrêmement sensible à l'argent et à son prestige. D'autre part, il ne croit pas tellement que le bien surnaturel soit d'un accès difficile et que la grâce, qui seule peut nous le procurer, dépende de Dieu seul. Tout cela lui est dû. Le directeur ou le conseiller devra donc lutter contre cet esprit de présomption et, comme ici le recours à l'intériorité se révèle peu efficace, il lui faudra adroitement souligner le jeu des événements venant de l'extérieur, des insuccès et des humiliations, et en faire prendre conscience comme un rappel de la condition humaine et du souverain domaine de Dieu. C'est d'ailleurs ce que fait une certaine prédication, parfois maladroitement, en cherchant dans les malheurs collectifs une valeur d'avertissement et de pénitence. Ce travail de redressement n'a rien de surhumain, car il suffit de donner un sens surnaturel et religieux à un dynamisme de l'espérance qui attend la grâce pour trouver sa vraie valeur.

b) La tâche sera peut-être moins aisée lorsqu'il s'agira d'inciter à la véritable vertu d'espérance les émotifs, les timides, les pessimistes.

Ceux-ci, en effet, sont dotés d'une inquiétude constitutionnelle qui en fait les spécialistes de la méfiance envers eux-mêmes, les autres, Dieu. Leur santé est rarement bonne : comment pourrait-elle l'être alors qu'ils sont toujours sous le coup d'une émotion ? Car ces personnes, qui sont la délicatesse même et multiplient les marques d'égards autour d'elles, sont particulièrement vulnérables aux heurts psychiques. Elles peuvent être d'une compagnie agréable et d'une amitié sûre, par leur sens et leur respect de la personnalité d'autrui, par leur peur de froisser. Mais cette disposition n'est que le reflet d'une exigence qui la plupart du temps sera déçue : eux aussi voudraient être traités de cette manière. Comme il s'en faut de beaucoup que la réalité corresponde à leur désir, ils ressentent durement les blessures de la vie sociale. Ils s'enferment alors dans l'idée de leur incapacité et deviennent aigris, plus gauches encore ; ils se préparent ainsi de nouveaux affronts ou de nouveaux échecs. Leur goût de l'introspection les porte à prolonger les émotions fâcheuses que d'autres balaieraient au vent de leur optimisme. Leur esprit revient sur les insuccès, les analyse, en cherche les causes profondes et croit les découvrir à la fois dans leur propre impuissance et dans les mauvais desseins des autres [2]. Car évidemment ces hommes ne sont pas coutumiers du succès... Certains expliqueront le fait en disant que les anxieux choisissent d'instinct les plus mauvais partis. Exagération ; bien des cas s'expliquent autrement. Songeons aux handicaps avec lesquels ces hommes abordent les luttes de la vie : santé fragile, défiance profonde de soi, hypersensibilité aux heurts, délicatesse, crainte vis-à-vis des autres. Pour peu que ceux-ci sentent d'instinct cette vulnérabilité, ils risquent de l'exploiter sans vergogne [3]. Dans la vie, les postes intéressants sont en nombre restreint ; ils seront la proie des combatifs, des « forts », de ceux qui ne craignent ni de recevoir ni de donner des coups...

Il va de soi que dans un tel tableau psychologique, il y a vraiment peu de place pour l'optimisme. Les anxieux vivent sans espoir, non pas parce que les biens les laissent indifférents : on peut même noter chez eux une certaine avidité. Mais les biens quels qu'ils soient, leur paraissent trop difficiles à obtenir. Les pessimistes renoncent et parfois préfèrent ne plus rien escompter de l'avenir pour, tout au moins, ne pas être déçus. Les anxieux peuvent en arriver à donner raison aux événements contre eux : ils se résignent à voir leurs droits bafoués et font taire leurs revendications les plus légitimes. Ils se réfugieront dans la manie des collections, dans les travaux d'érudition, qu'ils mèneront d'ailleurs avec beaucoup de dextérité et avec cette crainte, presque panique, de perdre du temps, qui les caractérise.

Quant à l'espérance théologale, elle est diversement vécue par ces anxieux. Il y a l'émotif qui s'est retiré de la lutte sociale et qui accepte la situation diminuée où il se trouve. S'il porte toujours au cœur une protestation qui s'exhale en des plaintes réservées à ses confidents, cet homme ne se révolte plus contre les autres. Il accepte son sort et cherche un exutoire à son désir de s'affirmer dans « les consolations de l'au-delà ». Il lui arrive, d'ailleurs, de vitupérer contre tous les biens terrestres, non plus en chrétien qui est conscient de leur relativité mais en manichéen et en janséniste. Les manichéens, on le sait, enseignaient qu'aux créatures du Dieu bon qui est Esprit se juxtaposent celles du Dieu mauvais qui est chair et matière. Quant aux jansénistes, ils voyaient dans la réussite terrestre un signe de malédiction divine,

candeur à un ami que son auto n'avait jamais eu de panne sérieuse !

[2] On peut noter chez ces hommes des travers très curieux comme l'habitude de se ronger les ongles : le professeur Boven, de Lausanne (*Rongeurs d'ongles et rougisseurs* dans les *Archives suisses de neurologie et de psychiatrie*, vol. 55, fasc. 1, p. 43 ss.) voit dans ce comportement la compensation d'un mécontentement rentré n'osant s'exprimer par des paroles violentes. On peut y voir aussi une expression de l'auto-destruction de l'émotif. — Celui-ci a souvent une tendance au scrupule : il cherche constamment à justifier sa conduite à ses propres yeux et aux yeux des autres. D'où une abondance d'explications et de justifications qui paraît suspects à l'interlocuteur qui n'a pas la même tournure d'esprit. L'émotif est particulièrement intolérant aux soupçons de culpabilité et d'erreur ; il a la phobie des critiques. Il lui arrive aussi de chercher à se punir lui-même ; c'est dans ce type de tempérament que l'on trouve les plus fervents adeptes des moyens de pénitence physique de l'ascèse classique.

[3] Des inférieurs mécontents d'un supérieur, un anxieux, se vantaient de l'avoir « écœuré ».

Dieu récompensant ici-bas les quelques actes de vertu naturelle posée par ceux qu'il allait damner.

Mettre en Dieu tout son espoir et renoncer aux vanités, espérer son salut du Seigneur et magnifier sa grâce, c'est une bonne chose. Si notre émotif résigné arrive à vivre de ces sentiments, il est dans la voie du salut. Cependant il ne faut pas se hâter de confondre son cas avec celui des saints, qui n'ont pas renoncé au monde parce qu'ils n'y réussissaient pas, mais parce qu'ils voulaient un idéal plus haut. Il faudra donc rectifier sur plusieurs points l'attitude de l'émotif. Tout d'abord, il faudra lui apprendre à aimer Dieu non pas comme un pis-aller, comme une sublimation dans laquelle se réfugie un raté, mais comme la valeur suprême qui s'impose à ceux-là même qui réussissent. Dès lors il sera plus aisé de lui faire assumer son renoncement, non pas comme l'acte d'un être faible vaincu par la vie, mais comme celui d'un chrétien lucide et fort qui, de son plein gré, assume une vocation supérieure. Ainsi tempérera-t-on sans doute la rigueur des jugements que ce chrétien portera sur le monde et évitera-t-on de heurter inutilement ceux qui suivent une autre voie [4].

Toute autre sera l'attitude du révolté qui s'est fermé sur lui-même et qui rend Dieu responsable de son échec. Froissé par l'attitude de certains chrétiens, il reprochera à Dieu de lui avoir donné un pareil caractère ou, plus simplement, il transpose au domaine religieux la défiance née de son tempérament et de son expérience. Il y a dans ce cas une carence totale de l'espérance, pourrions-nous dire : Dieu n'attire plus comme bien et, en toute hypothèse, sa recherche paraît une tentative vaine. La « cure d'âme » est ici beaucoup plus difficile et ne paraît pas relever du seul directeur. Il faut recourir au médecin pour soigner ce déprimé, et restaurer sur le plan humain et psychologique la fonction de confiance en quelque sorte annihilée. On ne peut enseigner la foi à quelqu'un qui n'a plus l'usage de la raison, on ne peut faire vouloir un aboulique ; on ne peut pas plus susciter une espérance sur le plan chrétien à quelqu'un qui est muré dans les seules déceptions du passé. Il faut lui rendre le sens du futur, d'un futur qui peut être heureux. En attendant que se produise cette lente guérison — qui ne sera peut-être jamais totale — il faudra présenter les réalités religieuses par un autre biais. A des déprimés révoltés, on pourra faire quelque bien en insistant sur les droits de Dieu à une obéissance absolue et sur le caractère austère du renoncement chrétien. En pareil cas, un déprimé disait : « Eh bien, oui, Dieu veut être servi malgré tout. Je n'arrangerai pas les choses en me rebellant. J'obéirai et j'espérerai, mais qu'on ne me demande pas des transports d'enthousiasme. » Et qui les lui aurait demandés, à eux ou aux saints qui traversent les purifications des nuits mystiques et en arrivent à un sentiment de déréliction intérieure qui les broie de toute manière ? Dans un autre cas, un chrétien qui avait été victime de graves injustices et en avait souffert jusqu'à la dépression nerveuse disait : « Je n'ai pu rétablir mon équilibre intérieur et conserver mon espérance qu'en méditant les paroles du Christ aux fils de Zébédée. Le Seigneur refusait de leur promettre ce qui concernait le royaume du Père et ne leur annonçait que la souffrance. « Pouvez-vous boire le calice que je vais boire ?... Ma coupe vous la boirez, quant à siéger à ma droite et à ma gauche, il ne m'appartient pas de vous l'accorder ; c'est pour ceux à qui mon Père l'a destiné ». Après tout, le Christ ne nous a pas fait entrevoir la paix sur cette terre (Math., x, 34), il a dit bienheureux ceux que l'on persécute sans raison valable (Math., v, 11).

A côté de ces réactions de sublimation ou de révolte, il faut noter, enfin, celle du désespoir total. Des scrupuleux se croient des pécheurs trop pervertis pour être encore l'objet de la miséricorde divine ; des déprimés en arrivent à se penser maudits de Dieu et définitivement réprouvés. On combattra sur le terrain doctrinal de pareilles affirmations, mais on ne dira pas au scrupuleux que ses propos sont contaminés par l'hérésie. Il en retiendrait avant tout l'idée qu'il est descendu encore plus bas dans la voie du mal. Une chose ici, est claire, c'est que cet homme n'est plus capable de raisonner sur son propre cas, de juger de son état spirituel comme de sa responsabilité. Il ne faut pas craindre de le lui dire et de lui faire prendre conscience de cette défiance. Sans doute le malheureux, après avoir acquiescé à ce qu'on lui dit, reviendra avouer les mêmes doutes. Mais le mal serait encore plus grand si on le prenait au sérieux. Sans cesse il faut le détourner de ces idées, l'empêcher de juger. En même temps qu'on le fera soigner par un médecin, on le traitera par la thérapeutique des déprimés et des nerveux en lui rendant d'abord confiance en de petites choses. On pourra aussi suggérer une prière dans le type des psaumes où sans cesse s'affirme la confiance à Yahweh. Evidemment beaucoup de directeurs sont désorientés par un pareil effondrement psychologique, Or ici, une tactique très nette s'impose : il faut réévaluer à leurs propres yeux ces malheureux pour les mener à Dieu. Au lieu d'humilier, il faut faire savourer quelques petits succès, les procurer au besoin [5].

C. — *La valeur morale*

Il y a aussi une différence psychologique [6] entre l'espérance des justes et l'espérance des pécheurs.

[4] On pourrait peut-être agir de même, toute analogie gardée, dans le cas des vocations dues à une déception sentimentale. Elles ne sont pas nécessairement fausses, car Dieu peut se servir de ce moyen pour attirer plus intimement quelqu'un à lui. Cependant elles présentent un danger. L'histoire religieuse de l'Ancien Régime, qui a connu tant de cas de ce genre, nous fait voir trop de religieuses qui sont restées pleines d'esprit mondain, sans charité authentique, sans épanouissement spirituel. La psychologie de la femme rebutée, qui n'a pas trouvé de mari est toute différente de celle qui préfère la virginité au mariage, parce qu'elle y trouve un moyen de mieux servir le Christ et de se dévouer aux autres.

[5] Bien des auteurs donnent des conseils pratiques à ce sujet. Parmi les anciens, on sera étonné de la richesse et du bien-fondé de l'enseignemnt de S. Grégoire, dans sa *Règle pastorale* (cf. M. Toulemonde : *Les inquiets, caractérologie et thérapeutique*. Paris, Payot, 1953).

[6] Tous les théologiens ne s'expriment pas de la même manière sur la différence ontologique entre l'espérance des justes et celle des pécheurs S. Thomas (I^a-II^{ae} q. 65, a. 4) dira : L'espérance et la foi existant dans une âme qui n'a pas la charité (et donc l'état de grâce) n'ont pas l'essence de la vertu parfaite : *perfectæ autem*

Elle tient essentiellement à ce que la première est achevée par la charité et tient compte des mérites que celle-ci permet d'acquérir, tandis que la seconde n'est pas encore stabilisée dans l'amour. A appliquer les mêmes critères aux deux cas, on risque de prêcher une sorte de quiétisme aux personnes en état de grâce, comme de décourager ceux qui sont encore dans le péché ou de les entretenir en un dangereux état de présomption spirituelle.

a) Les justes... Evidemment le mot est bien prétentieux et, pour qui lit l'Evangile ou S. Paul, quelque peu suspect. On préférerait le terme de « justifié » qui implique le pardon et la grâce de Dieu.

Peu importe le mot, il s'agit de savoir comment une personne en état de grâce doit comprendre l'espérance. En soi, la chose est très simple. Un chrétien en état de grâce possède la vertu infuse d'espérance. Celle-ci s'exercera par le désir des biens célestes et par la confiance en un Dieu qui, pour masquer ses desseins et retarder l'avènement de son règne, n'en est pas moins l'unique Sauveur. Puisque cet homme vit correctement, il doit penser qu'il remplit les conditions mises par Dieu au salut et que des mérites lui sont acquis. La parole de S. Paul à Timothée (II Tim., III, 6-8) est particulièrement expressive : ... «Le moment de ma mort est proche. J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la course, j'ai gardé la foi. Désormais m'est réservée la couronne de justice. Le Seigneur me la remettra en ce jour-là, lui, le juste juge, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront attendu son apparition avec amour.» Attendre l'apparition du Seigneur avec amour, c'est travailler dans l'espérance et la charité, c'est trouver dans la charité une raison de plus d'espérer.

On aurait tort de croire cependant que les chrétiens ont toujours compris de la même manière cette attente affectueuse. Il n'est pas seulement question ici des différences de caractère ou d'âge, il s'agit aussi de la conscience que les chrétiens ont eu ou peuvent avoir de leur état de grâce, de leur « justice » intérieure, de leurs mérites.

Les anciens et les médiévaux n'avaient pas aussi nettement que nous la certitude d'être en état de grâce. Ils ont constamment le sentiment d'être pécheurs et lorsqu'ils le disent ce n'est nullement une clause de style. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les sentiments exprimés dans les prières de communion suggérées aux chrétiens autrefois et aujourd'hui. C'est au Moyen Age que fut composé le texte « *Perceptio Corporis tui, Domine* » que nous récitons encore à la messe : « Que la réception de votre corps, que bien qu'indigne, je me propose de prendre, Seigneur, ne tourne pas à mon jugement ou à ma condamnation... » De deux choses l'une, ou le prêtre est indigne de la communion et alors il ne doit pas célébrer ou communier [7] ; ou le prêtre n'a pas conscience d'avoir commis une faute mortelle et alors on ne voit pas pourquoi il peut croire que cette communion tourne à sa condamnation. Mais voilà, précisément, on n'a pas alors la certitude de l'état de grâce qu'ont nos chrétiens modernes qui, pour se préparer à la communion, ont fait un examen de conscience, se sont confessés et, dans « les actes avant la communion », tout en se déclarant indignes au sens très large du mot, affirment que désormais leur vie sera toute consacrée à Dieu et qu'ils ne pécheront plus. La confession, notons-le, est beaucoup moins fréquente au Moyen Age. L'examen de conscience cherche alors beaucoup plus à exciter les sentiments de contrition ou de ferme propos qu'à préciser le nombre et la nature des péchés. D'ailleurs la casuistique, qui est nécessaire pour cette tâche, est moins développée qu'aux siècles suivants. On comprend donc que la conscience de l'état de grâce soit moins précise alors qu'aujourd'hui et que beaucoup de chrétiens pensent ce que sainte Jeanne d'Arc dira, en réponse à une question indiscrète de ses juges : « Si je suis en état de grâce, Dieu m'y garde; si je n'y suis point, qu'il m'y mette. »

La réaction contre le protestantisme va, d'ailleurs, accélérer l'évolution sur ce point. Luther pose en thèse que croire c'est sentir en soi un sentiment de confiance totale dans le Christ Sauveur. Cette foi fiduciaire est la seule condition de salut; les « bonnes œuvres » ne sont jamais que des péchés dont Dieu veut bien ne pas voir les défauts. Une bonne conduite est un signe et une conséquence de la prédestination, elle n'en est pas une condition. D'autre part, le père du protestantisme veut supprimer la confession et critique sévèrement l'accusation précise des fautes : il y voit une marque de frivolité scolastique. Le Concile de Trente remet les choses au point : la foi porte sur le dogme, sur le salut apporté par le Christ et non pas sur le sentiment de confiance que nous pouvons avoir en Dieu. Celui-ci est d'autant plus fallacieux que certains pécheurs, et les hérésiarques eux-mêmes, le nourrissent en eux. Le chrétien n'a pas une certitude de foi de son salut ; il doit se contenter d'une certitude morale. Cependant celle-ci est fondée puisqu'elle se base sur le pardon divin reçu dans le baptême ou dans la pénitence. Un chrétien qui a fait honnêtement son examen de conscience et qui a reçu l'abolution est donc pratiquement certain d'être en état de grâce. Ce que le Moyen Age savait, mais d'une manière confuse, devient très précis. Pour peu que la pratique de la confession devienne plus fréquente, il est tout normal que les chrétiens aient une conscience plus nette, plus ferme de leur appartenance à Dieu. Leur espérance s'en trouve renforcée, explicitée. Evidemment, il ne s'agit pas d'oublier que le salut

virtutis rationem non habent sine caritate. L'acte d'espérance est parfait s'il s'appuie sur les mérites que l'on a, ce qui ne peut avoir lieu sans la charité. Si cette expectative se fonde sur les mérites qu'on n'a pas, mais qu'on se propose d'acquérir à l'avenir, ce sera un acte imparfait et ceci peut avoir lieu sans la charité.

Les théologiens modernes donnent moins d'importance à la charité, reine des vertus. Ils ont donc tendance à dire que la différence entre les deux cas est purement extrinsèque. C'est ainsi que Billot (*De virtutibus infusis*, Rome, 1905, p. 367) dira que les mérites du juste ne sont pas à proprement parler un motif de son espérance, ils ne sont pas compris dans sa cause efficiente. Les mérites ressortissent aux dispositions exigées par Dieu pour l'octroi de la béatitude, ils sont seulement la cause matérielle de l'espérance.

[7] Célébrer ou communier, la distinction étonnera. Elle correspond cependant à la casuistique médiévale qui, après certains cas de pollution nocturne, permet au prêtre de recevoir la Sainte Communion, mais non pas de dire la messe.

introduit dans le monde du surnaturel et représente donc un but qu'aucune force humaine ne peut acquérir. Le Concile de Trente rappelle constamment la nécessité de la grâce et maintient que l'espérance basée sur le secours de Dieu est nécessaire. Cependant, l'insistance qu'il met aussi à souligner la réalité des mérites, donne peut-être une importance plus grande à cet élément dans la psychologie vécue de la vertu d'espérance.

b) Les précisions apportées par le Concile [8], auxquelles nous avons déjà fait allusion, sur la « dialectique » de la justification ne sont pas moins précieuses pour comprendre ce qu'est l'espérance du pécheur.

La préparation à la grâce sanctifiante, en effet, se réalise à travers toute une série d'étapes où l'âme se détache progressivement du péché et se prépare à l'amour de Dieu dans une authentique charité. Le premier mouvement est celui de la *foi*. Sous l'effet de la prédication du message évangélique, l'homme se tourne vers Dieu, il croit aux vérités et aux promesses divines, notamment il apprend que Dieu veut le sauver par la grâce et la rédemption du Christ. Hélas, le contraste est grand entre cette paix avec Dieu et la conscience du péché dans laquelle vit l'homme qui n'a pas eu contact avec le Christ. Comment ne serait-il pas rempli de *crainte ?* Toutefois il peut passer de ce sentiment à la *confiance* en songeant à la miséricorde de Dieu. Dès lors, c'est l'*espérance* qui s'installe dans l'âme du pécheur : il a confiance que Dieu lui sera propice et il *commence à l'aimer* comme source de toute justice et de tout bien surnaturel. Le pécheur se retournera donc contre ses péchés, il les haïra et les détestera, il fera *pénitence* avant de recevoir le baptême. Enfin, il recevra la grâce avec ce sacrement et se proposera de commencer une vie nouvelle en observant les commandements de Dieu.

On voit ici où se situe l'espérance du pécheur et comment elle est entièrement détachée de toute considération portant sur les mérites. La vertu d'espérance apparaît dans l'âme sous l'effet d'une grâce actuelle et porte uniquement sur Dieu. Elle implique un désir du salut et une confiance totale dans le Seigneur, qui se montre un juge miséricordieux tout autant qu'un sauveur plein de bonté. A ce stade de l'évolution spirituelle, aucun mérite n'est possible puisque l'âme n'a pas encore atteint la charité. Toutefois le pécheur n'est pas conduit à l'indifférence morale puisqu'il doit détester ses fautes et avoir le ferme propos d'observer les commandements de Dieu. Il y a donc, si l'on veut, chez lui, volonté d'acquérir des mérites lorsque la grâce les rendra possibles ; pour l'instant, c'est vers Dieu seul que l'homme doit se tourner. Il doit d'abord escompter sortir de son état de pécheur. si bien que tous ses sentiments religieux se trouvent bloqués sur l'idée de pardon et de grâce. Comme il a fait l'expérience cruelle de sa faiblesse, il ne doit guère être porté à s'enorgueillir. Son état psychologique se rapproche — toute proportion gardée — de celui de l'Apôtre. S. Paul a conscience d'avoir péché lorsqu'il était pharisien et notamment en persécutant l'Eglise de Dieu. Sans doute il était de bonne foi, mais son zèle était-il pur ? Etait-il dénué de tout scrupule ? En tout cas, la grâce de Dieu l'a surpris dans sa faute même et l'a transfiguré par le baptême. Comment pourrait-il songer que la première justification est due à un quelconque mérite, même pris au sens le plus large du mot ? Elle est pure grâce. Seul le Christ l'a sauvé et lui a donné l'espérance. A partir de la conversion, S. Paul n'a pas ménagé ses efforts, il n'a rien épargné pour servir le Seigneur, mais il a parfaitement conscience de n'avoir apporté que son acquiescement humain à une œuvre de justification qui est celle de Dieu. C'est donc sur Dieu qu'est basée son espérance.

Le cas du chrétien qui a déjà été justifié par le baptême, mais qui a péché à nouveau, ne diffère pas essentiellement de celui que nous venons de voir dans les décrets du Concile de Trente. Le processus de rénovation spirituelle reprendra d'autant plus bas que le péché a plus séparé l'homme du Christ. Tout péché mortel fait perdre la charité, mais il n'enlève pas nécessairement la foi et l'espérance. Les actes de ces dernières vertus ne deviennent impossibles que par des péchés directement dirigés contre elles. Un homme qui a gravement péché par désespoir ou présomption devra avoir l'aide de Dieu pour reprendre le processus de la justification à partir de la première vertu théologale. Pour tout autre péché, l'espérance, qui est en lui, sera un ferment de conversion et préparera le retour à la charité.

Il peut se faire, cependant, que ce retour vers Dieu se fasse longtemps attendre et que le pécheur soit dans cette situation — illogique certes, mais combien fréquente ! — de croire et d'espérer en Dieu, mais de ne pas l'aimer par dessus tout, notamment plus que son péché. Pour compliquer les choses, il peut se faire que la lutte contre le péché implique non seulement une victoire sur soi-même mais sur des situations de fait ou de droit. C'est le cas, notamment, pour les personnes divorcées qui ont contracté un nouveau « mariage civil » et donné le jour à des enfants. Il n'est pas tellement rare qu'elles en arrivent à regretter leur faute, mais elles ne voient pas comment elles peuvent, en cas de rupture, ménager les droits des enfants à une éducation et à un milieu familial. Pourront-elles abandonner purement et simplement leur conjoint ? Comment le feront-elles ?

Un cas de ce genre, dramatiquement célèbre dans l'histoire littéraire, est celui de Charles Péguy [9]. Lorsqu'il épousa Charlotte Françoise Baudoin, il ne se considérait plus comme chrétien. Sa femme appartenait d'ailleurs à une famille farouchement anticléricale. Le mariage ne fut donc pas célébré à l'Eglise et aux yeux de celle-ci était nul. Mais voilà que Péguy se convertit. Il voudrait faire baptiser ses enfants et régulariser son union. Sa femme s'y oppose. Péguy ressent l'ambiguïté d'une situation qui le tient éloigné des sacrements, pris qu'il est entre son devoir de chrétien et celui de mari et de père. Elle deviendra dramatique lorsqu'un enfant tombera dangereusemnet malade ou

[8] Sess. VI, décret sur la justification, chap. 6 (Denz.-Bann., 798).

[9] Cfr. Ph. Delhaye, *La pensée de Charles Péguy sur l'enfer*, Ciney, 1941, p. 46.

lorsqu'il sera mobilisé en 1914. Péguy se réfugiera dans la prière à Notre-Dame et dans l'espérance.

Veuillez vous rappeler, reine de la promesse,
Le long cheminement que nous faisons en Beauce [10].

Et certes il a raison. Aucun chrétien ne peut jamais désespérer. La grâce de Dieu peut toujours être la plus forte. Le Messie « ne brisera pas le roseau à demi rompu, n'éteindra pas la mêche qui fume encore jusqu'à ce qu'il ait assuré le triomphe du jugement » (Math., XII, 20). Mais n'y a-t-il pas, en pareil cas, un danger de présomption, comme on l'entend dire parfois à propos des divorcés ? Ceux-ci ne prennent-ils pas leur péché à la légère parce qu'ils espèrent un pardon facile à obtenir ?

Le cas peut se produire, mais il ne faut pas le cacher non plus, il implique un raffinement dans le mal qui ne semble pas être le fait de beaucoup. La plupart de ceux qui sont en pareille situation pèchent par faiblesse ou par passion, mais en même temps espèrent en Dieu. Ils ne pèchent pas nécessairement parce qu'ils espèrent, pourrions-nous dire en reprenant la distinction des casuistes dont nous avons fait état plus haut [1]. Ils espèrent qu'un jour la force leur sera donnée de se mettre en ordre ou que les circonstances leur permettront de le faire plus aisément. Ils espèrent qu'ils pourront faire pénitence et qu'un jour ils rempliront les conditions du salut par une vie de charité et de mérites. Avec tant d'autres, ils pourraient rompre totalement avec Dieu et l'Eglise, se persuader plus ou moins de bonne foi que l'Eglise a tort de continuer à réprouver le divorce ; ils pourraient vivre totalement étrangers à l'idée religieuse. Leur foi et leur espérance constituent un lien permanent avec le Christ. Elles autorisent leur effort moral, si limité soit-il ; leur prière peut préparer leur totale et authentique conversion. Peut-être d'un point de vue strictement philosophique y a-t-il là quelque chose qui ressemble à une duperie. Mais Dieu a accepté le risque de voir sa grâce refusée, retardée. Il ne la donne pas moins et la laisse implantée dans le cœur des hommes par la divine espérance.

« Quand le pécheur s'éloigne de Dieu...
il y a une parole qu'il ne regrettera point ».

Et quelle est cette parole, dont Péguy fait tant de cas en son *Porche de la deuxième vertu ?* C'est celle de l'Evangile et notamment des trois paraboles de l'espérance : la drachme perdue, la brebis égarée, l'enfant prodigue...

Ph. DELHAYE.

[10] Péguy, *Présentation de la Beauce à N.-D. de Chartres.*

[1] Il s'agit ici de la distinction de A. Lanza et P. Pallazzini (*Theologia moralis*, t. II, Rome, 1955, p. 102) entre le péché concomitant à l'espérance et le péché consécutif à l'espérance : ... « Quis potest ex fragilitate vel ex passione peccare aut in peccato perseverare *simul sperans veniam.* Quo in casu, cum bonitas divina non assumatur ut motivum peccandi at dumtaxat majorem peccandi timorem amoveat, peccatum præsumptionis non committitur, licet hujusmodi spes occasionem liberius peccandi forte constituat... Tandem quis peccare potest *propter spem veniæ :* at etiam in hujusmodi casu si misericordia divina assumitur ut « motivum » peccandi (quod tamen haud frequenter accidit) præsumptionis peccatum revera habetur. »

L'ABBAYE DE MORIMOND

Notes historiques et bibliographiques

Morimond : nom prestigieux à l'égal, ou peu s'en faut, de Clairvaux. L'une et l'autre abbayes, troisième et quatrième filles de Cîteaux, furent, en effet « sœurs jumelles » [1] (fondées en la même année 1115), situées toutes deux dans le même diocèse de Langres [2] auquel appartenait saint Bernard [3] et où, d'abord, avait germé l'idée cistercienne avec saint Robert de Molesmes ; et rivalisant entre elles de fécondité, puisque si plus de trois cents abbayes cisterciennes se rattachent à Clairvaux, c'est près de trois cents qui relèvent de Morimond [4].

Mais le destin de Morimond devait lui garder une très nette originalité par le simple fait de sa situation, de son recrutement et de son expansion. Nul doute d'ailleurs que, dès le principe, cet ensemble de faits, n'ait été prévu et voulu par celui qui décida de la fondation, Etienne Harding, abbé de Cîteaux.

Sa situation. Selon toute probabilité, Morimond, dont le nom fut vite transfiguré par les moines en un mystique « mourir au monde » (*mori mundo*), signifie d'abord, et dès avant la fondation monastique, un lieu marécageux (mores, moires, moëres) [5] en plein Bassigny, aux confins de la Lingonie, terre française, et des terres impériales (Lorraine et Comté). L'endroit appartenait aux seigneurs d'Aigremont et, comme on le constate plus d'une fois aux origines des abbayes cisterciennes, un ermite y vivait. La fondation de Morimond rassembla autour des cisterciens, avec les familles d'Aigremont, Choiseul, Clefmont, l'évêque et le chapitre de Langres, toute la noblesse du pays.

Peu s'en fallut que saint Bernard lui-même ne

[1] L'expression est du R. P. Léopold Grill, S. O. C., *Morimond, sœur jumelle de Clairvaux,* traduit et adapté de l'allemand par Joachim Maîtrejean, O.C.S.O., dans *S. Bernard de Clairvaux,* Paris, Alsatia, 1953, chap. IX, p. 117-146. (Sur ce volume, voir *Ami,* 1953, p. 540).

[2] Le domaine de Morimond fait actuellement partie de la commune de Fresnoy-en-Bassigny, canton de Montigny-le-Roi, arrondissement de Langres, département de la Haute-Marne.

[3] Nous nous permettons de renvoyer à notre plaquette *Saint Bernard de Clairvaux, gloire du diocèse de Langres,* Langres, 1953.

[4] Le R. P. Dimier (cf. *Mélanges Saint-Bernard,* Dijon, 1954, p. 249) a corrigé l'erreur d'impression qui, de Janauschek, est passée un peu partout. C'est *28* fondations et non pas 82 qu'il faut lire comme relevant immédiatement de Morimond au titre d'abbayes-filles. Le même infatigable Père Dimier vient de faire paraître une très belle carte (94 × 60) de « *Morimond et son empire* », dont le tirage a été effectué par l'Institut géographique militaire de Bruxelles, 1957. Cette carte paraîtra prochainement avec la liste établie critiquement (et donc expurgée des erreurs de Dubois) des fondations de Morimond, dans les *Mémoires* in-4°, de la « Société historique et archéologique de Langres ».

[5] Abbé Paul Maîtrier, *Causerie topographique et toponymique sur l'ancienne abbaye de Morimond,* dans *Annales de la Société d'histoire... de Chaumont,* t. VI, fasc. 5 (1935), p. 178-179. Mais nous devons à la vérité de dire que l'auteur, quelques années plus tard, dans une lettre personnelle, reposait le problème et amorçait une autre interprétation.

prît la tête de l'essaim dirigé sur Morimond. Ce fut finalement, un allemand de haute souche, Arnold de Carinthie, frère de l'archevêque de Cologne, et ceci est très indicatif de l'orientation donnée à la nouvelle fondation, trait-d'union entre l'Ouest et l'Est. Quelques années plus tard, quinze jeunes nobles d'Allemagne, dont Othon [6], le futur évêque de Freising, de famille impériale, frappaient à leur tour à la porte du monastère, sans doute attirés par le courant qui se dessinait, mais contribuant eux-mêmes plus que quiconque à le développer. Les essaims, en effet, se succédaient de Morimond vers les pays d'outre-Rhin et très loin, au point qu'on a pu parler d'une sorte de monopole (un exemple, pris à la Pologne : 26 abbayes cisterciennes sur un total de 29 appartenaient à la filiation de Morimond) [7].

Ce n'est pas, d'ailleurs, que Morimond se défendît d'essaimer en d'autres régions : Pays-Bas, Angleterre, Italie et jusqu'en Syrie, la France première servie. Pourtant, il faut en dehors de l'Europe centrale et orientale, faire une place à part à la région pyrénéenne et à la péninsule ibérique, et non plus seulement à cause des fondations qui s'y établirent dans la filiation de Morimond ; car le destin original de la grande abbaye du Bassigny voulut aussi que ses moines prissent sans l'avoir cherché une part prépondérante à la *Reconquista* et, de fil en aiguille, Morimond se trouva commander sur le plan religieux à plusieurs ordres militaires : Calatrava [8], Avis, Alcantara, Montesa, Milice du Christ.

On soupçonne le prestige de l'abbaye et de l'abbé. Celui-ci, qui était des quatre premiers pères de l'Ordre cistercien et avait le privilège de conférer le sacrement de l'Ordre jusqu'au diaconat inclusivement, faisait figure de personnage européen : très considéré par les rois de France [8bis], comme il se doit, il siégeait, en Lorraine, parmi les députés du Bassigny (c'est lui-même, en l'espèce Gabriel de Saint-Belin, qui en rédigea les *coutumes* éditées à Pont-à-Mousson en 1607), il était Grand d'Espagne, et ses tâches étaient telles [9] qu'il possédait pour la commodité de ses déplacements son propre hôtel en douze villes.

Sur un tout autre plan, le plan économique, nul habitant du Bassigny ne devrait ignorer que la prospérité de toute la contrée est due aux cisterciens qui défrichèrent et assainir le terrain, drainèrent et endiguèrent les eaux, domestiquèrent la forêt et firent de la région une terre d'élevage réputée.

La commende dont, en principe, l'ordonnance de Blois avait préservé Morimond, ne toucha, de fait, l'abbaye qu'accidentellement; mais les guerres qui dévastèrent le Bassigny durant la fin du XVI^e^ siècle et la plus grande partie du XVII^e^, ne l'épargnèrent pas. Presque tout était à refaire (hormis l'église) au seuil du XVIII^e^, et fut en effet reconstruit sur un plan grandiose. On y travaillait encore quand vint la Révolution. Ce furent alors les inventaires, la spoliation et l'expulsion. Les magnifiques bâtiments tombèrent eux-mêmes en ruines, — quand encore on ne les y aida pas (ainsi en fut-il pour la tour de l'abbatiale), — et de tout le voisinage on vint s'y fournir, comme à une carrière, de pierres à bâtir.

Depuis lors, Morimond n'est plus. L'abbaye-mère se survit, certes, en plusieurs de ses filles ou petites-filles : en Autriche, Heiligen-Kreuz avec Zwettl et Lilienfeld ; Rein (par Ebrach), avec Wilhering et Engelszell, Neukloster et Schlierbach, Stams (par Bellevaux) ; — en Allemagne : Waldsassen (dans la ligne d'Ebrach) ; — en Pologne : Wachock, Andrejow avec Szczyrzyc, Mogila et Heinrichau (par Camp) ; — en Espagne : Huerta (par Berdoues) et La Oliva (par l'Escale-Dieu) ; — en France même : Aiguebelle, plus prospère que jamais.

Fait encore plus précieux : c'est une petite étincelle du foyer dispersé et détruit qui ranima la vie cistercienne en France après la Révolution : un moine de Morimond, le Père de Girmont, en rétablissait, en 1815, le premier monastère au Port-du-Salut (diocèse de Laval).

Mais à Morimond même, l'indifférence et l'oubli accentuaient avec le temps leur œuvre d'anéantissement. Des témoignages de 1816 faisaient état d'imposantes ruines et, encore en 1857, au dire des frères Goncourt, qui avaient quelque raison de bien connaître le domaine [10], il restait de l'abbaye « de quoi faire la plus belle propriété mélancolique de France ». Cent ans ont passé et les ruines elles-mêmes ne sont plus, englouties sous deux mètres de débris et d'humus [1]. Quelques rares vestiges, un moment classés monuments historiques, puis rayés de la liste en conséquence de leur dégradation accentuée, demeurent encore, mais condamnés à un nivelage effroyablement systématique. La dé-

[6] Sur Othon voir : D^r^ Kassian Haid, *Otto von Freising*, Bregenz, 1933, in-8°, 183 p. (extrait de *Cistercienser Chronik*, t. XLIV et XLV) ; — Paolo Brezzi, *Ottone di Frisinga*, dans *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medio Evo*, n. 54, 1939, p. 129-328 ; — F. Felluer, *The « two-Cities » of Otto of Freising and its influence on the catholic Philosophy of History*, dans *Catholic historical Revue*, t. XX (1934), p. 154-174 ; — Leonid Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Bonn, 1951.

[7] J. Zachwatowicz, *Les maisons filiales de l'Ordre de Cîteaux en Pologne au Moyen Age*, dans *Biuletyn historji sztucki i kultury*, t. III, fasc. 4 (juin 1935), p. 334 et sv.

[8] Francis Gutton, *La chevalerie militaire en Espagne : l'Ordre de Calatrava*, Paris, Lethielleux, 1955. — On souhaiterait que l'histoire des difficultés suscitées par Charles-Quint et Philippe II à Morimond fût plus assurée chronologiquement, car la chronologie de l'abbé Jean Coquey est, à ce qu'il semble, assez indécise. Au reste, la liste des abbés de Morimond laisse en général beaucoup à désirer à l'historien. L'on n'en veut pour preuve que le silence gardé volontairement sur l'abbé Conrad au temps du grand schisme (cf. Edw. Ortved, *Von Generalkapiteln auf dem Festlande ausserhalb Cîteaux während des grossen Schismas*, dans *Cistercienser Chronik*, t. XXXVIII, 1926, p. 279-282) ! L'Ordre était d'ailleurs coutumier de tels faits.

[8bis] Cf. J. G. « *Morimond et la Suisse* », dans *Cahiers haut-marnais*, n° 37, 1954, p. 59.

[9] Un exemple nous en est donné par le prieuré des cisterciennes de Droiteval dont Morimond, depuis 1432, dut assumer l'administration. Voir Louis Tinchant, *Notes sur le prieuré de Droiteval*, Saint-Dié, 1935 (chez l'auteur, à Pont-du-Bois, par Vauvillers, Hte-Saône).

[10] L'une des granges de l'abbaye, Les Gouttes-Basses, fut, pour partie, achetée par un Jean-Antoine Huot, l'aïeul des Goncourt. Voir dans *Cahiers haut-marnais*, n^os^ 49-50, 1957, p. 93-104 : X..., « *Histoire des Gouttes* ».

[1] Cf. un témoignage de 1890 : P. B. Stürzer, *Morimond im Jahre 1890*, dans *Cistercienser Chronik*, t. V (1893), p. 328-336 et 362-374.

chéance en est arrivée à atteindre le site, au charme indéniable pourtant, avec son immense étang, et le nom lui-même de Morimond. Après une brasserie, puis une beurrerie, la « plage » et la guinguette actuelles, avec leurs panneaux - réclames (« Morimond : canotage, dancing ») jurent avec la grandeur de ce haut-lieu chargé d'histoire et tout le patrimoine artistique, culturel et religieux qu'il représente pour l'Europe entière. Pourquoi faut-il que l'Ordre cistercien ait, à deux reprises au moins (1916 et 1932), laissé passer l'occasion d'acheter le domaine ?

Il ne semble pas non plus qu'on ait beaucoup étudié l'histoire de Morimond [2], comme un juste désir de faire contrepoids à tant de malheurs l'aurait suggéré. Non pas qu'on ait absolument ignoré l'abbaye défunte, ses moines, ses archives, sa bibliothèque, ses biens [3] ; mais c'était la plupart du temps sous l'aspect d'études fragmentaires ou secondaires, ou par le biais d'autres études [4]; et c'était le plus souvent le fait soit du cercle restreint d'historiens locaux, dont plusieurs travaux sont en outre restés manuscrits [5], soit de milieux étrangers fidèles à faire le « pèlerinage aux sources ».

* *

Fort heureusement la célébration du huitième centenaire de saint Bernard, en 1953, renouvela partout dans le monde l'intérêt porté au fait cistercien dans son ensemble et servit par là même la cause de Morimond. Un cri fut poussé en Haute-Marne, qui trouva près des pouvoirs publics un bienveillant écho et une association des « *Amis de Morimond* », dont le siège social est à Langres, se constitua pour la défense, la sauvegarde et la mise en valeur du patrimoine historique, artistique et culturel que représente l'ancienne abbaye en France et dans le monde, par tous les moyens en son pouvoir, sous le patronage de hautes personnalités de la hiérarchie ecclésiastique comme du monde politique, savant, artistique et littéraire de France et d'ailleurs.

Le rêve, qui n'est pas chimérique et qui, en tout cas, est très beau, serait d'acheter le domaine — (il est à vendre) — pour une mise en valeur de ce qui peut encore être sauvé du Morimond archéologique, sur le modèle de ce que la Belgique a si parfaitement réalisé pour les vestiges de l'abbaye des Dunes, près de Coxyde ; et surtout pour rendre à cette terre, dans toute la mesure du possible, sa destination primitive en en faisant un carrefour d'amitiés internationales. Mais qui, en France, en Allemagne, partout où Morimond éveille des sympathies, *aidera* pour ce faire les « Amis de Morimond » ?

En attendant, sous l'impulsion de ceux-ci, non seulement un courant d'opinion s'amplifie [6], — et dernièrement Daniel-Rops lui-même y a magistralement contribué [7], — mais des études très sérieuses se font jour, dont plusieurs ont été signalées plus haut. L'on ne peut que citer avec sympathie l'une des plus récentes qui a pour titre : *Morimond. Son ancienne abbaye* [8].

[2] *L'histoire de l'abbaye de Morimond*, par l'abbé Dubois (3e édition, — de beaucoup la meilleure, — Dijon, 1879) reste la seule étude d'ensemble jusqu'à présent.

[3] Jacques Laurent, *Diocèse de Langres et de Dijon* (Archives de la France monastique, XLV) Ligugé et Paris, 1941, p. 344-353, renseigne excellemment sur la bibliographie qui se rattache à Morimond. Nous n'avons d'autre ambition que de la compléter. Le *Bulletin* de la « Société historique et archéologique de Langres » s'efforce, pour sa part, d'en tenir à jour le catalogue dans sa chronique de « *Bibliographie lingone* ».

[4] Il serait fastidieux de citer trop de telles références. Donnons seulement les meilleures. Sur l'abbaye elle-même : A. Dimier, *Saint Louis et Cîteaux*, Paris, 1954, p. 40-52. (L'abbaye de Morimond dans l'affaire de la réforme de Cîteaux, sous saint Louis) ; — J. Marilier, *Evolution des institutions cisterciennes*, dans *Mémoires de la Société pour l'histoire du droit et des institutions dans les anciens pays bourguignons...*, fasc. 12, 1948-49, p. 302-303 (Morimond a gagné à l'évolution des institutions cisterciennes à travers les diverses éditions de la *Carta Caritatis*) ; — L. Delessart, *Les débuts de l'abbaye de Morimond*, dans *Congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes*, Dijon, 1953, p. 19-22 ; — Abbé P. David, *Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts* (963-1386), Paris, 1934 et, du même, *Morimond et la Pologne*, dans *Annales de la Société d'histoire... de Chaumont*, t. VI, fasc. 9 (1939), p. 280-285 (le rôle et l'influence de Morimond dans ce pays).

Sur les archives et la librairie : H. Stein, *Les archives de l'abbaye de Morimond*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, t. XCVI (1935), p. 199-200 (le « cartulaire » de Morimond conservé à la bibliothèque de Bourbonne-les-Bains, Hte-Marne); — Hélène Polaczek, *La donation de Théodore, palatin de Cracovie, faite en 1196 en faveur des cisterciens*, dans *Archiwum towarzystiwa naukowego we Lwowie*, t. XXIII, fasc. 1, 1938, p. 1-38 (d'après le même « cartulaire ») ; — M. Bévenot, *Notes sur le manuscrit de Morimond contenant les œuvres de saint Cyprien*, dans *Revue bénédictine*, t. XLIX (1937), p. 191-195 ; — Dom Déchanet dans *Scriptorium*, 1954, p. 236-271, décrit un manuscrit de Morimond contenant la lettre aux frères du Mont-Dieu ; — Dr Michel Brocard, *Essai sur les marques de possession de livres des bibliothèques langroises et circonvoisines*, dans *Bulletin de la société historique... de Langres*, t. VIII, fasc. 113, 1923, p. 329-337 (sur le sort de la bibliothèque de Morimond depuis la Révolution).

Sur quelques moines de Morimond : M. Bernards, *Zu den Predigten Odos von Morimond*, dans *Cîteaux in de Nederlanden*, t. IV (1953), p. 101-123 ; — J. Leclercq, *Nouveau prologue aux sermons d'Odon de Morimond*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. IX (1953), fasc. 1-2, p. 80-81 ; — M.-M. Lebreton, *Recherches sur les manuscrits des sermons de différents personnages du XIIe siècle nommés Odon*, dans *Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes*, 1953, fasc. 3, p. 34-45 ; — A. Dimier, *Saint Louis et Cîteaux*, p. 190 (l'abbé Nicolas) ; — Jean Segondy, *L'abbaye de Vignogoul*, Montpellier, 1937, p. 235 (l'abbé Languet) ; — Cdt Four, *Un comtois à Babylone*, dans *Bulletin de l'académie de Besançon*, 1932, p. 199 (Miroudot, moine de Morimond, évêque de Babylone).

[5] Nous songeons en particulier à quelques bons travailleurs de la Société historique et archéologique de Langres : Arthur Lacordaire, par exemple (cf. *Bulletin de la S.H.A.L.*, t. IV, p. 97-98 et t. VI, p. 261-262), et le chanoine Bresson, dont les manuscrits sont conservés, pour le premier, à la bibliothèque de la Société et, pour le second, à celle du Grand Séminaire de Langres. D'autres membres de cette société ont publié sur Morimond d'excellentes études que l'on trouve signalées par J. Laurent, *Diocèses de Langres et de Dijon*, loc. cit., et particulièrement A. Roserot et le chanoine Marcel.

[6] Un tract luxueusement imprimé en trois langues et abondamment illustré est envoyé, contre tout versement aux « Amis de Morimond » (C.C.P. Châlons-sur-Marne, 821.45).

[7] *L'Osservatore romano*, 11-12 février 1957 : « *Un' abbazia rinasce* » ; *Carrefour*, 20 février 1957 et *L'Osservatore romano* (édition hebdomadaire en langue française), 22 février 1957 : « *Un haut-lieu de chrétienté veut renaître* ».

[8] In-8 (13,5 × 18,5), 68 p., très nombreuses illustra-

Son auteur, curé-doyen dans un village tout proche de Morimond, avait su, depuis longtemps, à la fois consigner dans son riche bulletin paroissial d'intéressantes pages d'histoire et repérer, avec un sens très averti, les nombreux souvenirs de l'abbaye épars dans les églises et les maisons particulières de la région : vieilles pierres, meubles, boiseries, livres, tableaux, reliques et autres objets [9]. Son catalogue est impressionnant et critiquement assuré. Il lui fallut, dans ce but, se déplacer beaucoup et dépouiller nombre de pièces d'archives paroissiales, municipales et départementales (séries H et Q principalement). Or ceci lui a permis en outre d'apporter à la connaissance de cet ensemble de bâtiments effacés du sol et principalement de l'église abbatiale une contribution des plus importantes. L'élégante plaquette qu'il vient de publier offre, dans la simplicité de son style, le produit de ses recherches : après un bref résumé de l'histoire de Morimond, une description du monastère et le certificat d'origine de nombreux objets qui lui ont appartenu ; enfin un faisceau de pièces justificatives qui prouvent une documentation de première main et remarquablement maîtrisée.

Parallèlement, mais très vite en sympathique confluence avec les efforts et les ambitions de l'association précitée, M. H.-P. EYDOUX est en train de nous donner la page d'histoire de l'art qui manquait jusqu'ici pour Morimond. Le *Recueil de plans d'églises cisterciennes* publié par le R. P. A. Dimier [10] ne comporte pas celui de Morimond ; aucune donnée ne permettait de le connaître, et ce que l'on croyait savoir de l'architecture même s'est révélé parfaitement faux.

M. Eydoux qui s'était intéressé à *l'architecture des églises cisterciennes d'Allemagne* [1], filles de Morimond et à la question du « plan bernardin [2] » se posa inévitablement le problème pour l'abbaye-mère et, voulant en avoir le cœur net, entreprit en 1954 et 1955 des fouilles qui devaient aboutir à des conclusions très neuves et de particulière importance pour l'histoire de l'art [3]. Elles ont, en effet, révélé un chevet plat, un grand chœur rectangulaire à 12 chapelles intérieures desservies par un déambulatoire en équerre. Les dimensions de l'abbatiale étaient considérables : 84 mètres de longueur et 23 mètres de largeur dans œuvre pour la nef, 29 mètres pour le chœur. L'édifice était à deux étages (arcades et fenêtres) ; les collatéraux avaient 9 mètres de hauteur, la grande nef 20 mètres et peut-être davantage. Les voûtes étaient sur croisées d'ogives. L'ensemble des données architecturales recueillies et appuyées par l'histoire du développement économique de l'abbaye permettent de fixer la construction au XII^e^ siècle et plus précisément à une date très proche de 1155, contrairement aux assertions courantes jusqu'ici.

Il faut, en conséquence, réviser certaines positions : particulièrement la formule du grand chœur rectangulaire tel qu'il apparaît encore à Ebrach, fille de Morimond, et que le possédait l'abbatiale disparue de Cîteaux II construite entre 1180 et 1193, a été empruntée à Morimond ; l'innovation appartient à celle-ci. Une confrontation s'avère en outre possible entre Morimond et la cathédrale de Langres et M. Eydoux vient de l'entreprendre dans une magnifique étude qui sort de presse [4]. Conjuguant l'histoire et l'archéologie, l'auteur souligne entre les deux édifices une parenté singulière dans leur conception, une ressemblance évidente dans les détails, une même austérité cistercienne dans le style, et il y voit une indication suggestive pour une même date de construction.

La cathédrale Saint-Mammès, avec son chœur en hémicycle enfermant un déambulatoire où s'ouvrait une seule chapelle débordante placée dans l'axe, serait ainsi la première église non monastique à appliquer un plan destiné à devenir courant à la période suivante, et par là même représenterait une étape essentielle entre les plans à déambulatoires de l'époque romane et ceux de l'époque gothique. Et de son côté, Morimond, avec son grand chœur à déambulatoire au sein de contours rectangulaires, tentait une expérience qui, pour être différente, n'en était pas moins aussi novatrice et s'inscrivait dans la même ligne. De telles conclusions méritent de s'imposer [5].

* *

Décidément Morimond ressuscite de l'injuste et stupide mort que les hommes lui avaient infligée. Il faut souhaiter que, par les efforts de ses « Amis » et l'un de ces « coups » dont la Providence a le secret, ce haut-lieu de la chrétienté médiévale cesse d'être profané et retrouve, sous une forme ou sous une autre, sa mission primitive qui fut d'unir les hommes, par delà les frontières, dans la paix et l'amitié du Christ.

J.-C. DIDIER.

tions, Langres, Lepître-Jobard, 1957 ; en vente chez l'auteur, M. l'abbé Jean SALMON, curé-doyen de Breuvannes (Hte-Marne), au profit des « Amis de Morimond ». Prix : 300 fr.

[9] Cf. J. Salmon, *Les reliques de Morimond*, dans *Bulletin de la Société historique et archéologique de Langres*, t. XII, fasc. 162, p. 308.

[10] Paris et Aiguebelle, 1949, 2 vol. Ouvrage d'une érudition considérable et de toute première valeur.

[1] Travaux et Mémoires des Instituts français en Allemagne, 1. Paris, 1952.

[2] *Les fouilles de l'abbatiale d'Himmerod et la notion d'un « plan bernardin »*, dans *Bulletin monumental*, t. CXI, 1953.

[3] Voir *Morimond* 1954. *Une première campagne de fouilles de l'abbatiale*, dans *Cîteaux in de Nederlanden*, t. VI (1955), p. 131-136 ; *L'église abbatiale de Morimond*, dans *Bulletin monumental*, t. CXIV, 1956, p. 253-266. Une étude plus considérable doit encore paraître incessamment, du même auteur et sur le même sujet, dans les *Analecta sacri ordinis cisterciensis*.

[4] *L'abbatiale de Morimond et la cathédrale de Langres*, étude publiée avec le concours de l'association « Les Amis de Morimond », dans *Mémoires de la société historique et archéologique de Langres*, t. V, 1re livraison, 1957, 16 pages in-4°, nombreux clichés, une planche hors texte ; à Langres, Musée St-Didier, 340 fr. (franco : 380 fr.).

[5] M. Eydoux a récemment été mis en demeure de recouvrir toutes les fouilles entreprises et de rendre le terrain à son état antérieur. C'est de nouveau « l'abbatiale engloutie ». Et la croix elle-même, qu'il avait pieusement érigée sur son emplacement, a été impitoyablement rasée. Cela est profondément triste et prouve l'urgence de l'action entreprise pour sauver l'honneur de Morimond et de l'aide qu'attendent ses « Amis ».

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Collection « Arbor Vitæ » : 1. Mgr P. PARENTE, archevêque de Pérouse, **Il Peccato originale.** — 2. Mgr A. PIOLANTI, **Il Purgatorio.** — Deux brochures de 110 pages, 350 lire. — Rovigo, Istituto di arti grafiche, 1957.

La collection *Arbor Vitæ*, dirigée par Mgr Piolanti, est une « petite bibliothèque théologique » qui se propose de répandre la pensée catholique au moyen de courtes synthèses doctrinales. Il va sans dire que tout en demeurant fidèles à la Tradition et au Magistère, les auteurs suivront avec une sympathie éveillée les courants modernes de la pensée religieuse. Cette initiative s'inscrit dans les activités de l'Académie théologique romaine, restaurée par Pie XII le 5 juin 1956, et dirigée actuellement par Mgr Piolanti, recteur de l'Université du Latran.

1. — Le premier, dû à la savante plume de S. Exc. Mgr Parente, expose la doctrine catholique du péché originel : Ecriture, tradition, théologie scolastique, controverse antiprotestante, décisions du concile de Trente et discussions postérieures. Sur la pensée moderne, quelques mots suffisent à situer le sentiment de P. : « Ontologiquement, l'homme sujet à la transmission du péché d'origine demeure intègre dans son essence spécifique et dans ses facultés ; mais, psychologiquement, il ressent le malaise d'une privation et la nostalgie d'un bien perdu. Là il faut tempérer le thomisme par un peu d'augustinisme et faire de ce travail intérieur de l'homme déchu comme un appel, un stimulant à chercher un moyen de salut » (p. 82). Et l'A. approuve ici la position de M. Blondel.

2. — Le second, de Mgr Piolanti, concerne le Purgatoire. Huit chapitres : le Purgatoire dans l'Ecriture (aucune affirmation, simples idées sugérées) ; l'enseignement des Pères, la pensée des théologiens du Moyen Age ; controverse avec les grecs dissidents et définition de l'Eglise au concile de Lyon ; négations protestantes et concile de Trente ; convenance du dogme du purgatoire ; les peines et les joies du purgatoire. — Des notes assez copieuses ajoutées à chaque chapitre fournissent au lecteur les documents doctrinaux et historiques indispensables.

A. M.

Nicolas CORTE. — **Les origines de l'homme.** — 122 p. (14 × 19), 300 fr. — Paris, A. Fayard, 1957.

Ce volume fait partie de la collection « Je sais, je crois ».

Le problème des origines de l'homme a trouvé sa première expression dans les mythologies, anciennes et classiques, ou récemment découvertes chez les « primitifs » (p. 11-33). Les philosophies anciennes ont tenté de donner aux anciens mythes un sens intelligible (p. 34-57). La science contemporaine a montré la place exiguë de l'homme dans l'ensemble de l'univers et, se basant sur la paléontologie, cherche à déterminer approximativement l'époque de son apparition sur la terre, ainsi que les conditions requises au préalable pour la différentiation de son corps parmi les mammifères (p. 58-79). La religion catholique, tenant compte des acquisitions de la science, a dégagé son interprétation des Livres Saints de toute contamination de concordisme. Elle maintient fermement le rôle créateur de Dieu relativement à tout ce qui existe, y compris l'homme. Sans interdire une forme modérée d'évolutionnisme, l'Eglise ne veut pas qu'on touche à la doctrine de la création immédiate de l'âme humaine par Dieu, ni à l'unité primordiale du couple humain, base du dogme du péché originel (p. 80-103). Dans un dernier chapitre, C. montre en quoi s'opposent ou concordent les solutions diverses données au problème de nos origines (p. 104-122). Suit une courte bibliographie, puis une bonne table.

Sur l'évolution, question si disputée de nos jours, l'auteur nous dit (p. 75) : « l'évolution jusqu'à nouvel ordre n'est qu'une *hypothèse de travail.* Elle n'est pas démontrée. Elle ne peut très probablement pas l'être. Mais elle semble bien *s'imposer à titre d'hypothèse*, étant donnée la montée évidente des formes vivantes que la paléontologie a déjà découvertes et qu'elle ne cesse de mettre au jour. »

Relevons une affirmation trop catégorique à propos de la Sainte Vierge qui n'aurait pas subi la mort : « L'immortalité corporelle était un don préternaturel. Ce don ne se trouvera plus que dans la Vierge Marie, préservée du péché originel » (p. 93). Signalons enfin un lapsus rédactionnel chez cet auteur si attentif à donner sur des sujets très délicats des notions bien conformes à la pensée de l'Eglise. Il cite, dans son texte, ces mots de l'encyclique *Humani Generis* : « Les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent... qu'il y a eu sur terre, après Adam, de *vrais* hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle » ; puis il ajoute en note : « Ce passage doit viser l'homme de Néanderthal qui est *sûrement postérieur à Adam* et que nous croyons avoir été *vraiment* un homme, comme il a été dit plus haut » (p. 120). Cette note dans sa brièveté, n'échappe pas à l'équivoque et demanderait à être précisée.

Henri RONDET, S. J. — **Le Sacré-Cœur. Enseignement des Papes Pie XII, Pie XI et Léon XIII** — 120 p. (12 × 18.5), 250 fr. ; port, 35 fr. — Toulouse, Apostolat de la prière, 1957.

Après une introduction historique qui rappelle les origines et les développements de la dévotion au Cœur de Jésus, l'A. indique les circonstances historiques et le lien doctrinal de quatre Encycliques récentes : celle de Léon XIII sur la consécration du monde au Sacré-Cœur, celles de Pie XI sur la fête du Christ-Roi et sur le sens de réparation à donner à la fête du Sacré-Cœur ; enfin celle de Pie XII qui constitue une grandiose synthèse de la doctrine catholique sur le culte du Sacré-Cœur.

La partie centrale du livre est constituée par la traduction française de trois Encycliques présentées dans l'ordre inverse de l'ordre chronologique (p. 33-110). L'ouvrage se termine par le texte de trois consécrations officiellement imposées et par une bibliographie et une table.

L'ouvrage convient surtout aux prêtres. L'*Introduction* du P. R. leur facilitera l'intelligence des textes si denses des Encycliques et la prédication à leurs fidèles d'une doctrine et de pratiques si parfaitement adaptées, nous disent les Souverains Pontifes, aux besoins individuels et sociaux des catholiques de notre temps.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 12 novembris 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)